ZNAK

MIESIĘCZNIK

Z PROBLEMÓW KATOLICYZMU POLSKIEGO

KRAKÓW

Rok XVIII GRUDZIEŃ (12) 1966

150

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska, Stanislaw Grygiel

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy.

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:
Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7.000+350 egz. Arkuszy druk. 8,25. Papier druk. sat. kl. V 61×86 60 g. Maszynopis otrzymano 5. XII. 1966 r. Druk ukończono w styczniu 1967 r. Zam. 551 5. XII. 1966 r. — T-18

Krakowskie Zakłady Graficzne Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Rok XVIII Nr 150 (12)
Grudzień 1966
Kraków

STEFAN WILKANOWICZ

SPOTKANIE Z CHRZEŚCIJAŃSTWEM

Tytuł ten jest oczywiście mylący, bo jak może się spotkać z chrześcijaństwem człowiek, który zawsze był wewnątrz niego. Zostałem ochrzczony jako niemowlę i nasiąkałem chrześcijaństwem równolegle ze zdobywaniem elementarnych wiadomości o świecie i ludziach. Czy jestem w ogóle zdolny do spojrzenia z dystansu, do ogarnięcia całości, do jasnego widzenia architektury chrześcijańskiego świata myśli i uczuć? W dodatku nigdy nie przechodziłem poważniejszego kryzysu wiary, nawet w tych latach, kiedy jest to nieomal regułą. Owszem, fala niepokoju biła z *Lorda Jima, Smugi cienia, Jądra ciemności, U kresu sił* i innych *Opowieści niepokojących*. Byłem zafascynowany w tym czasie Conradem. Do dziś kocham ten świat. Spostrzegam się w tej chwili, że to, co pisałem poprzednio o wierze podstawowej tak bardzo przystaje do Conrada.* On żył właśnie wiarą podstawową, wiarą w jakiś sens życia ludzkiego i w nieużyteczną miłość. Przetrawiał ją na wszelkie sposoby i nigdy poza nią nie wyszedł. Zresztą wydaje mi się, że jego wizja świata była jakoś statyczna, historia nie miała celu, refleksje nad losem ludzkim, rozterki i tęsknoty jego bohaterów nie przybierały nigdy kształtu określonej nadziei. Brakuje nam w tym świecie ewolucji.

Ale wtedy naturalnie daleki byłem od takich refleksji. Nie potrafiłem sprostać tej wizji świata — ani intelektualnie, ani w ogóle psychicznie. Uciekałem do lektury *Sztafety* Wańkowicza jako do odtrutki. Trochę się wstyd do tego przyznawać, ale cóż, Conrad jest dla ludzi dojrzałych, a *Sztafeta* to była bardzo dobra książka dla bardzo przedwojennej młodzieży. Zresztą trwała wojna i nie było warunków na egzystencjalizm. Wszystko musiało być proste, kto nie miał niezachwianej wiary w przyszłość, ten wojny nie wytrzymywał.

* „Znak" nr 149.

Ale wróćmy do pytania: jak może się spotkać z chrześcijaństwem człowiek, który zawsze w nim był? A jednak jest to konieczne. Jeśli chcę zrozumieć i zweryfikować swoją wiarę, to właśnie muszę dokonać jakiejś konfrontacji, muszę spojrzeć na chrześcijaństwo z zewnątrz, zobaczyć je w całości, porównać z innymi religiami i światopoglądami. Najpierw zaś zestawić z tym, co stanowi podstawę moich przekonań: z ową wiarą podstawową, postawą otwartą i pojęciem powołania człowieka.

Chrześcijaństwo ukazuje sens życia i miłości. I wydaje mi się, że czyni to w sposób szczególny. Wiara w życie pozagrobowe nie jest oczywiście żadną rewelacją, znajdujemy ją z reguły i w innych religiach. Inaczej chyba jest z miłością, ma ona w chrześcijaństwie miejsce całkiem szczególne. Jest ona podstawowym kryterium wartości, środkiem i racją zbawienia. Chrześcijańska wizja świata jest dramatyczna i prawie przerażająca — zarówno od strony wymagań jak też i perspektyw. Żaden moment mojego życia nie jest obojętny, każda chwila działa „za" lub „przeciw". Wartość każdego momentu mierzy się miłością, czymś właśnie najtrudniejszym. A jeśli całe moje życie zweryfikuje się z tego punktu widzenia, to czeka mnie nie „nagroda" (za bieg z przeszkodami), ale jakieś zjednoczenie z Bogiem, który „jest tym, który jest". Zapewne, gdy się sobie Boga wyobraża jako staruszka z brodą, a niebo zaludnione barokowymi aniołkami, to czuje się człowiek w tym otoczeniu dość swojsko. Ale jeśli się Boga widzi poprzez pojęcia astronomów czy fizyków i poprzez przeżycia mistyków, to pojawia się dreszcz nie tylko wobec perspektywy odrzucenia ale także zjednoczenia. Człowiek nie chce być tym, czym jest, jego ambicje nie mają granic, ale w tym wypadku nie może opanować odruchu lęku. O ileż bardziej kojąca jest perspektywa reinkarnacji! Pozostajemy tu w dobrze nam znanym świecie, a droga ku Nieznanemu rozłożona jest na bardzo wiele etapów.

Chrześcijaństwo jest więc przede wszystkim dramatyczne a zarazem paradoksalne. Nie można mu zarzucić, że nie zaspokaja aspiracji człowieka, który chce ustawicznie wychodzić poza swoją kondycję, raczej, że je zaspokaja zbyt dobrze. Nie można mu zarzucić, że zbyt dużo wie o Bogu, którego wyznaje. Podaje wprawdzie o Nim szereg zaskakujących i jedynych w swoim rodzaju informacji (Trójca św., Wcielenie, Śmierć, Zmartwychwstanie, Eucharystia, Mistyczne Ciało Chrystusa), ale informacje te są z założenia wtopione w tajemnicę i z góry wiadomo, że najprzenikliwsze dociekania nie na wiele się tu zdadzą. Chrześcijaństwo żąda stale rzeczy jakby sprzecznych. Formułuje dogmaty i każe w nie wierzyć, a jednocześnie podkreśla nieprzeniknioność Boga. Buduje subtelne konstrukcje intelektualne mające uzasadnić istnienie Boga, a jednocześnie głosi, że wiara

jest łaską, czymś danym z zewnątrz. Jest silnie związane z tradycją a jednocześnie prowokuje do nieustannej, cichej rewolucji. Głosi indywidualną odpowiedzialność za własne życie, spotkanie „sam na sam" z Bogiem, a jednocześnie twierdzi, że wszyscy wpływają na wszystkich od początku aż do skończenia świata. Domaga się oderwania od świata, aby móc zjednoczyć się z Bogiem, a jednocześnie żąda służenia ludziom, aby móc Boga osiągnąć. Głosi, że nie ma zbawienia poza Kościołem, a jednocześnie rozciąga ten Kościół na wszystkich ludzi dobrej woli, także na niewierzących.

Mnie to właśnie odpowiada, bo stanowi przedłużenie i rozwinięcie tego wszystkiego, co jest fundamentem mego poglądu na świat. Te pozorne sprzeczności i paradoksy są dla mnie znamieniem nie tylko wielkości i bogactwa, ale także realizmu, są nagłębiej zgodne z przeświadczeniem o niemożności innego sposobu pojmowania świata i rozwoju ludzkiego poznania.

Ale mógłby ktoś zapytać: czy to jest rzeczywiście chrześcijaństwo? Czy po prostu nie przedstawiłem go sobie w dość dowolny sposób, zgodny z własnymi zamiłowaniami? Człowiek z zewnątrz patrzący na chrześcijaństwo zazwyczaj widzi zgoła co innego. Widzi ludzi, którzy właśnie starają się zasłużyć na nagrodę pojmowaną wcale nie dramatycznie. Sami zresztą pojmują życie chrześcijańskie raczej jako konwenans niż dramat. Wydają się być wyłącznie tradycjonalistami, chrześcijanie rewolucjoniści poruszają się na marginesach i traktuje się ich raczej jako naturalizowanych obywateli chrześcijańskiej społeczności. Przewodnicy i nauczyciele chrześcijan zachowują się tak, jakby wiedzieli wszystko o Bogu i nie mieli żadnych trudności z określeniem tego, co trzeba robić w świecie. Wspominają wprawdzie od czasu do czasu o Tajemnicy, ale chyba tylko po to, aby uniknąć odpowiadania na krępujące pytania ludzi zuchwałych i źle wychowanych.

Który więc obraz jest prawdziwy? Ja twierdzę, że mój, ale przyznaję, że dość trudno do niego dojść patrząc na chrześcijaństwo z zewnątrz. Raczej trzeba być bardzo wewnątrz. Patrząc z zewnątrz widzi się niewiele z chrześcijańskiego krajobrazu, raczej jego nieliczne elementy, składające się na przypadkowe całości.

Ale tu trzeba podjąć nową trudność. Zgódźmy się, że trzeba być wewnątrz w chrześcijaństwie, aby się z nim naprawdę spotkać. Ale czy nie jest tak samo z innymi światopoglądami i religiami? Zapewne tak. A zatem będąc tylko wewnątrz chrześcijaństwa skazany jestem na jednostronność i ograniczoność; nie mam pewności czy rozumiem inne religie i światopoglądy. Czy mogę więc je naprawdę porównywać, widzieć prawdziwe uzasadnienia, czy mogę wybierać? Nie jest to błaha trudność i trzeba ją traktować poważnie.

Każdy człowiek myślący zanim podejmie jakiekolwiek zagadnienie, musi wpierw złożyć wyznanie swego ograniczenia. Inaczej mu się nie wierzy i on sam sobie wierzyć nie powinien.

Zdaję sobie sprawę, że o innych religiach wiem w gruncie rzeczy niewiele, a w każdym razie niewiele ponadto, co się o nich wie potocznie. Zatem moja trudność jest trudnością powszechną, bo przecież ogromna większość ludzi nie ma możności odbywania studiów religioznawczych. Czy nie mają zatem podstaw do wyboru?

Napisałem kiedyś, że hinduizm ma szanse rozwoju w Polsce. Oczywiście nie jako całokształt filozoficzno-religijnych mitów, ale jako wzniosła religia odznaczająca się swoistym teologicznym indyferentyzmem. Nie ma co bowiem taić, że w świadomości współczesnego człowieka dokonuje się przesunięcie zainteresowań z określonego wyznania na istotę religii w ogóle. Często nie przeszkadza to wcale gorącemu przywiązaniu do Kościoła katolickiego. Ale to przywiązanie współistnieje z niezwykłą nieznajomością jego nauki. Przypominają mi się wyniki badań przeprowadzonych kilka lat temu w pewnym środowisku młodzieży w Polsce, bardzo jednolitym pod względem światopoglądowym. 96,8% ankietowanych określiło się jako wierzący, spośród nich jednak tylko połowa stwierdziła, że wyznanie jest rzeczą ważną — inni uznali, że wystarczy jakaś wiara w Boga. Postawiono im siedem pytań dotyczących istotnych twierdzeń religii katolickiej. Tylko 8,6% wierzących odpowiedziało na wszystkie pytania zgodnie z nauką Kościoła katolickiego.

Czy człowiek współczesny nie staje się coraz bardziej teologicznie indyferentny? Czy z moich własnych założeń, z mojej postawy otwartej, to właśnie nie wynika? Czy człowiek myślący może wyjść poza wiarę w sens (świata i życia ludzkiego) i w miłość, moje „dogmaty pierwotne"?

Odsuwam jednak to pytanie jako nieco przedwczesne. Narazie rozpatrujemy religie pod względem ich zgodności z owymi dogmatami pierwotnymi, niczego jeszcze nie przesądzając.

Powierzchowne nawet zapoznanie się z różnymi religiami pozwala stwierdzić, że panuje wśród nich wielka różnorodność głoszonych prawd, norm postępowania i form kultu. Ta wielość istnieje nawet wewnątrz poszczególnych religii, zwłaszcza w hinduizmie. Niesposób wprost zorientować się w tym wszystkim i wyróżnić to, co jest istotne. W buddyzmie np. nie tylko wyróżnić trzeba dwa główne odłamy (*hinayana* i *mahayana*) — nie licząc pomniejszych — ale niełatwo nawet rozstrzygnąć czy jest on systemem teistycznym czy ateistycznym. Islam też ma swoje sekty i można go rozmaicie interpretować w sferze ściśle duchowej, choć działają w nim potężne czynniki ujednolicające wierzenia i obyczaje wiernych. A cóż do-

piero mówić o innych religiach? Człowiek od razu czuje się zgubiony w oceanie nie do ogarnięcia.

Pozostając na jego brzegu można się jednak zastanowić nad wyborem drogi korzystając ze szkicowej jego mapy. Można spokojnie wyłączyć poza sferę zainteresowań mnóstwo religii prymitywnych wraz z grecką mitologią i systemami pokrewnymi: przygody bogów, którzy nawet nie są demiurgami (czyli nie kształtują świata) mogą być godne zainteresowania z różnego punktu widzenia, ale dla mnie nie mają większego znaczenia. Także koncepcje religijne czy filozoficzne, w których nie istnieje historia, to znaczy rozwój ku czemuś, można wyeliminować, bo przeczą doświadczeniu ewolucji i powołania człowieka. Zatem stoickie cykliczne pożary świata i wiecznie odradzający się z popiołów Feniks przestają być przedmiotem refleksji. Nie bierze się także pod uwagę systemów, które już rozstrzygnęły wszystkie problemy i pretendują do pełni wiedzy: ich fałsz jest oczywisty. Odrzucam również poglądy, w których świat jest, bo jest, nie ma początku ani celu, a to wszystko, co się na nim dzieje jest dziełem przypadku. A także i religijne analogie filozoficznego idealizmu czyli przekonania, że świat jest ułudą.

Jak więc widać wybór nie jest tak wielki. Trzeba więc skupić uwagę na kilku podstawowych wariantach sensu dziejów, losu człowieka i metody życia.

Jeśli świat jest sensowny, to musi mieć cel, kierunek rozwoju. Pojęcie tego celu może nas przekraczać, możemy gubić się w jego poszukiwaniach, ale musimy go założyć. Chyba tylko chrześcijaństwo wyraźnie go określa, stale zresztą na tle tajemnicy. W wielu religiach pomija się to zagadnienie milczeniem lub sugeruje ujęcia, których możemy się domyślić.

Właśnie przed kilkoma dniami ktoś wyraził opinię, że koncepcja Teilharda de Chardin ma swoje źródła w filozofii indyjskiej. Było by to ciekawym odkryciem i stwarzało by zupełnie nowe perspektywy, ale mogę tylko odnotować ten pogląd, bo rozmowa toczyła się w taksówce na dworzec, a zatem nie mogło być mowy o żadnych uzasadnieniach.

Najważniejszy jednak dla nas jest cel, los człowieka. Wiele religii zakłada osiągnięcie szczęśliwości w życiu pozagrobowym. Ale tu jednak trzeba od razu przypomnieć to, co napisałem powyżej: czy szczęśliwość ta ma mieć charakter nagrody za grzeczne sprawowanie się — i to nagrody w pełni wyobrażalnej, na miarę naszych potocznych doświadczeń — czy też być wynikiem rozwoju, którego kres jest dla nas tylko częściowo pojmowalny. Tylko ta druga ewentualność odpowiada intuicji powołania człowieka, bytu, który dąży do tego, czym nie jest. Tu trzeba dokonać konfrontacji z hinduizmem i buddyzmem. Inaczej mówiąc: czy rozwój ma się dokonać

przez przekraczanie się czy też przez zanik? Ten paradoks nie jest chyba nonsensem, bo wznoszenie się na wyższe poziomy życia duchowego może być nazwane rozwojem, chociaż prowadzi ono do pewnego zaniku osobowości: w wypadku hinduizmu do rozpłynięcia się ducha indywidualnego w jakiejś duszy świata, w buddyzmie zaś do wygaszenia pożądania życia i osiągnięcia *nirwany*, *quasi*-niebytu. W chrześcijaństwie życie pozagrobowe może być nazwane nad-życiem, ma być jego pełnią i rozkwitem, uwolnieniem od słabości i cierpień, wzmożeniem i jakościową przemianą. Jest to więc przeciwieństwo i hinduizmu i buddyzmu, bo złączenie z Bogiem zachowuje indywidualność człowieka i wzmaga niejako stopień jego życia. Tylko chrześcijański typ konstrukcji losu ludzkiego zgadza się z moim pojęciem natury i powołania człowieka.

Tu spostrzegam się, że dziwnie łatwo załatwiłem się z mnogością religii — a wydawało się to tak trudne! Czy nie zlekceważyłem własnego wyznania ograniczoności? Czy może niechcący już sobie odpowiedziałem na dopiero co postawione pytanie: czy człowiek myślący może wyjść poza wiarę podstawową, wiarę w sens i miłość? Nie całkiem, jeszcze nie złożyłem wyznania wiary w chrześcijaństwo, jeszcze nie przekreśliłem innych religii i światopoglądów. Powiem zresztą od razu, że na podstawie dotychczasowych rozważań nie mógłbym zrobić ani jednego ani drugiego — one do decyzji jeszcze nie wystarczają, chociaż stwarzają dla niej pewne przesłanki.

Źle się zresztą wyraziłem: nie może być mowy o p r z e k r e ś l e n i u jakiejkolwiek religii czy wizji świata. Nie tylko dlatego, że rozsądek nakazuje wielką ostrożność w interpretacji. Sądzę, że miałem prawo dokonać takiego sprowadzenia różnych religii do zasadniczych i rozbieżnych wariantów sensu świata i losu ludzkiego. Ale od tego daleko do przekreślenia i odrzucenia. Każda religia i każdy światopogląd stanowią mniejsze lub większe bogactwo myśli i doświadczeń życia duchowego. Jestem świadom tych bogactw i przeczuwam, że o wielu z nich nie wiem, nawet nie podejrzewam ich istnienia. Boleję nad swoją niewiedzą i ubóstwem. Chciałbym poznać wszystko i wszystko przeżyć. Wiem, że to jest niemożliwe, wyznaję raz jeszcze swoją ograniczoność. Niemniej chcę ją w miarę możliwości przezwyciężać i to musi mi wystarczyć.

Różnice teoretyczne pomiędzy religiami nie przekreślają ich osiągnięć praktycznych. W wypadku chrześcijaństwa i buddyzmu np. stawiam wyżej chrześcijańską koncepcję miłości od buddyjskiej koncepcji współczucia, choć w praktyce buddyjskie współczucie-miłosierdzie może mieć większą wartość niż chrześcijańska miłość — to zależy jak się je praktykuje. W każdym razie jednak nie mogę przekreślić i odrzucić buddyjskiego współczucia

i powiem nawet więcej, że chrześcijańskiemu miłosierdziu często go brakuje tzn. brakuje prostej świadomości powszechnego cierpienia i smutku. „Tylko ten, kto płacze nad sobą, może płakać nad innymi. Ze współczucia wykwita kwiat miłosierdzia” (Fumio Masutani, *Buddyzm a chrześcijaństwo*, „Znak” nr 141). Buddyzm nie zna pojęcia grzechu jako wykroczenia przeciwko Bogu, a zatem jest mu zupełnie obcy starotestamentowy odwet Boga za łamanie Jego prawa i faryzejska pogarda wobec grzesznika. Wszyscy są podlegli cierpieniu i starają się od niego uwolnić — to wszystko. Przy czym sposób uwolnienia się — wyzwolenie z pożądań — nikomu nie może szkodzić; własne wyzwolenie jest zachętą i przykładem dla innych. „Idźcie tedy, dla pożytku wielu, dla dobra ludzkości, ze współczucia dla świata” — mówił Budda. Tymczasem w chrześcijaństwie osad niektórych starotestamentowych motywów nie został przezwyciężony do końca. Zresztą groźniejszy i bardziej ukryty jest osad manicheizmu — szkoda, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwo nie stykało się raczej z buddyzmem.

Rozpatrywane w kategoriach ontologicznych buddyzm i chrześcijaństwo przeczą sobie nawzajem. Bóg Abrahama określa siebie jako tego „który jest”, chrześcijanie zatem dążą do Niego jako do źródła istnienia, celem zaś buddystów jest *quasi*-niebyt, *nirwana*. Drogi wiodące do tych celów zdają się być również przeciwne. Ale w praktyce różnice nie są tak wielkie, a można mówić także o podobieństwach. I tu i tam podstawą jest przestrzeganie przykazań moralnych. Bez *sila* (przykazań moralnych) nie można osiągnąć żadnego z wyższych stopni życia duchowego. Te przykazania buddyjskie w wielkiej mierze pokrywają się z chrześcijańskimi. Fundamentem zawsze jest przezwyciężenie złych skłonności, opanowywanie się. Rozwój chrześcijański opiera się o paradoks „kto straci duszę swoją, zyska ją”. W buddyzmie tego nie ma, zanik pożądania istnienia nie prowadzi do odzyskania wszystkiego, co się straciło. Być może jednak różnice większe są w słowach, niż w samej rzeczy. Cóż możemy wiedzieć o życiu prawdziwie „oświeconych”?

W obu religiach kontemplacja odgrywa zasadniczą rolę. Istnieją oczywiście różnice w jej pojmowaniu: w buddyzmie jest to kontemplacja naturalna, służy do osiągnięcia wyższej samoświadomości i do wyższego opanowania się, w chrześcijaństwie zmierza do otwarcia się na działanie Boga i do zjednoczenia się z Nim. Buddysta może liczyć tylko na siebie, stąd ogromny nacisk na metodę, na technikę skupiania się, czasem wyglądającą aż dziwacznie. W praktyce życia jednak chrześcijaństwo zachodnie jest o wiele bardziej „aktywistyczne”. Wynika to z nakazu c z y n i e n i a dobrze i podstawienia bliźniego na miejsce Boga („coście uczynili jednemu z tych malucz-

kich, mnieście uczynili"), ale zapewne i także arystotelesowskiej koncepcji cnoty i ogólnego charakteru cywilizacji zachodniej.

Tej cywilizacji, zwłaszcza w obecnej fazie rozwojowej, bardzo brakuje elementu kontemplacji. Rzecz ciekawa, chrześcijaństwo nie potrafiło go jej zaszczepić. Wydaje się, że cywilizacje wschodnie są nią znacznie bardziej przeniknięte. Wprawdzie słyszę, że np. w Wietnamie ta kontemplacja to coś bardzo powierzchownego i zdawkowego, zaś drukowany niedawno w „Tygodniku Powszechnym" Nhat Hanh jest postacią nietypową, ale zapewne Wietnamu nie można uznać za typowy kraj buddyjski. Buddyzm przeniknięty w nim został przez konfucjonizm, a chrześcijaństwo jest tam daleko silniejsze niż w innych krajach azjatyckich. Samospalenie się jako protest jest nowością w buddyzmie, także bezpośrednia działalność polityczna bonzów jest w ramach tradycyjnego buddyzmu zupełnie niezrozumiała. Widać również duży wpływ chrześcijaństwa: buddyści dążą do instytucjonalizacji, starają się wypracować doktrynę społeczną, naśladują obyczaje chrześcijańskie (np. błogosławienie obrączek w czasie ślubu, zawieranego obecnie coraz częściej w pagodzie, a nie w domu przed ołtarzem przodków). Młodzi bonzowie podnoszą oczy i uśmiechają się do dziewcząt — widok dla tradycyjnego buddysty, zwłaszcza wyznawcy *hinayany,* wręcz szokujący. Może niedługo wezmą, jak ojciec Duval, gitary i będą śpiewali o smutku istnienia?

Jakby nie było — cenię buddyjską duchowość. Nic mi to nie przeszkadza, że buddyzm zaczyna być modny w niektórych krajach chrześcijańskich. Może pomoże on chrześcijanom odnaleźć kontemplację we własnej religii? Jak wiadomo Merton odkrył chrześcijaństwo dzięki znajomości z wyznawcą hinduizmu. Zapewne chrześcijanom zachodniej cywilizacji buddyzm może pomóc odkryć prawosławie.

Stefan Wilkanowicz

BOHDAN CYWIŃSKI

N I E P O K O R N I

Szukanie swego rodowodu ideowego staje się czasem potrzebą wewnętrzną. Rodowód tłumaczy wiele z naszych przekonań, stylu postępowania, postawy życiowej. Bywa usprawiedliwieniem tego, co wyróżnia nas spośród otoczenia, tego, co budzi czasem niechęć lub ironię postronnego obserwatora, a czasem wywołuje lekceważący śmiech gawiedzi.

Pojawiła się niedawno książka Igora Newerlego pod tytułem *Żywe wiązanie*. Poświęcona jest przede wszystkim postaci człowieka, którego nazwisko stało się w powszechnej świadomości symbolem czegoś bardzo wielkiego — doktora Janusza Korczaka. Ale autor nie koncentruje się jedynie na sylwetce Korczaka: w nieporządnej narracji gubi się ciągle postać głównego bohatera. Newerly nie zdecydował się ani na napisanie monografii, ani na *vie romancée*, ani na pamiętnik własnych kontaktów i lat współpracy z Korczakiem. Zamiast tego dał czytelnikowi potężny zbiór notatek, które mogłyby posłużyć do każdego z wymienionych celów. Świadomie zamierzony amorfizm książki przydał zawartym w niej myślom waloru bezpośredniości i autentyzmu. Dlatego ten oporny w lekturze ciąg skojarzeń historycznych, filozoficznych i moralnych, wplecionych w łańcuch wydarzeń i anegdotycznych migawek budzi rozmaite refleksje.

Żywe wiązanie jest przede wszystkim określeniem rodowodu ideowego, spoglądaniem wstecz, szukaniem swych protoplastów i prekursorów. W tym sensie napisanie takiej książki musiało być wewnętrzną potrzebą. Pomnik dla Korczaka i środowiska, które go uformowało, jest sprawą wtórną, rezultatem.

I tak przedmiotem rozważań Newerlego stała się tradycja radykalnej inteligencji polskiej na przestrzeni ostatnich siedemdziesięciu lat. Tworzą ją pokolenia: nauczycieli Korczaka, jego samego i jego uczniów. Odtwarzanie tradycji — jeśli nie ma sprowadzić się do martwej i jedynie werbalnej relacji, ale ma oddać tętno czasów minionych — jest zadaniem trudnym. W *Żywe wiązanie* wplotły się nazwiska i anegdoty rysujące atmosferę lat dziewięćsetnych, dziewięćset dziesiątych, dwudziestych, trzydziestych. Nazwiska to szcze-

gólne. Dla wtajemniczonych w dzieje polskiego radykalizmu są one hasłami wymownymi — wiadomości o ich powiązaniach z biografią Korczaka stanowią niejako uzupełnienie topografii ludzkiej tamtych lat, mogą zaciekawiać, dziwić lub radować, jak oglądanie mapy znajomych okolic. Tak zresztą jest z całą książką, która robi wrażenie włóczęgi po dobrze autorowi znanych zakątkach historii niedawnej. Dla rzeszy tych, którym ta kraina jest obca, książka pozostanie zapewne niezbyt zrozumiałym zbiorem luźnych informacji i niedość komunikatywnych, może zbyt lirycznych refleksji. Wydaje się więc, że *Żywe wiązanie* napisał Newerly dla niewielu czytelników. Kryje się w tym może jakiś złośliwy rachunek za sztucznie umasowioną lekturę *Pamiątki z celulozy* (przed jedenastu laty sam musiałem z niej odpowiadać na maturze ...). Szkoda, bo właśnie ta nowa książka jest autentycznym świadectwem zbyt mało wśród nas uświadomionej, a jakże dziś ważnej i cennej tradycji radykalizmu polskiego — tradycji ludzi niepokornych.

Pokorną polska inteligencja radykalna naogół nie bywała. Ani wobec kolejnych władz, ani wobec „zdrowo myślącej" części społeczeństwa i uznawanych przez nią autorytetów. Może dlatego nie kwapiono się nigdy do stawiania pomnika jej zasługom społecznym, które zresztą zwykle budziły niepokój wśród tych, co lękali się emancypacji mas.

Historiografia ostatnich stu lat także nie odtworzyła jeszcze w sposób zadowalający roli wielu wybitnych jednostek, które swą postawą i działalnością odegrały znaczącą rolę w dziejach społeczeństwa. Gdy tworzyły się mity Ligi Narodowej i Legionów, radykalna lewicująca inteligencja nie stworzyła własnej legendy. Potem było za późno: przyszedł czas klęski i załamania się mitów. Dziś natomiast przekazywana przez szkołę, uczelnię czy książkę historia — zwłaszcza historia ostatniego stulecia — jest bardzo uboga i nudna. W trosce o ścisłe odtworzenie schematu prawidłowości społecznych zagubiono całe bogactwo anegdoty historycznej i jej bohaterów, żywych ludzi. Straciliśmy w ten sposób możliwość dumania nad tym, jak w zmieniających się stale i niepowtarzalnych sytuacjach historycznych trwa ciągle ten sam kontredans ludzkich postaw wobec rzeczywistości: obojętności i działania, egoizmu i poświęcenia, podłości i heroizmu. A to chyba najcenniejsza wychowawczo i zawsze aktualna refleksja, którą można wysnuć ze studiów nad przeszłością. Pozbawiona jej nauka historii, w której proste fakty i autentyczni ludzie są tylko ilustracją teoretycznych problemów, jest głupia i nikomu niepotrzebna, jak rozwiązana krzyżówka.

Podświadomą reakcją na tę historię bez człowieka jest rozszerzanie się we współczesnym społeczeństwie formacji człowieka bez historii. Tworzy się nowoczesny typ inteligenta, który kwestionuje

sensowność i przydatność kultury historycznej w życiu. Niedość powszechnie zdajemy sobie sprawę z tego, że nieznajomość niedawnej nawet historii, to niebezpieczny brak współczesnej formacji obywatelskiej, ograniczenie możliwości umotywowania własnych poglądów społecznych i politycznych, a więc rezygnacja z samodzielności myślowej w ocenie rzeczywistości najbardziej współczesnej.

Świat radykałów i liberałów polskich — bo o nim jednak chcemy mówić — nie znalazł też odpowiedniego odbicia w literaturze. Rzecz tym dziwniejsza, jeśli się zważy, jak bardzo inteligencka w swych proporcjach tematycznych i upodobaniach jest nasza literatura dwudziestego wieku. A jednak wydaje się, że pewne sprawy i typy ludzkie charakterystyczne dla naszej lewicy zawsze onieśmielały pisarzy. Tradycji radykalizmu społecznego inteligencji dotykali Orzeszkowa, Prus, wielokrotnie Żeromski, pisali o nim w swych powieściach Brzozowski, Daniłowski, Sieroszewski, później trochę Kaden. Malowniczy świat ludzi podziemnych próbował odtwarzać Strug. Mimo to wszystko, brak jest w literaturze pełniejszego obrazu polskich środowisk radykalnych, ich genealogii społecznej, ideowej, przemian wewnętrznych, zdrad, rozłamów i zestarzeń, ponownych rozkwitów w nowych pokoleniach i w nowych warunkach. A życie samo mogłoby przecież dostarczyć fabuły do najbogatszych nawet epopei. Muszą one jednak poczekać jeszcze na swych autorów, a być może — i na swoich czytelników, bowiem prezentowane w nich tradycje okazałyby się tyleż niepopularne, co i nieznane w pokoleniu małej stabilizacji.

Fragmenty epopei czekają więc rozsypane po starych szpargałach, pamiętnikach, wspomnieniach, rocznikach dawnych czasopism i aktach procesów politycznych. Sięgają do nich naukowcy dla wyjaśnienia interesujących ich szczegółowych zagadnień historycznych. Nasze ambicje będą mniejsze, a cel refleksji nad dziejami inteligenta-radykała bardziej osobisty: w historii jego zmagań, osiągnięć i pomyłek szukać będziemy rodowodu własnych, ale po nim odziedziczonych postaw, zachowań i kryteriów wartościowania.

*

Przyjęcie przełomu pozytywistycznego za punkt wyjściowy rozważań jest oczywistym uproszczeniem. Należałoby może wraz z Berentem w poszukiwaniu początków cofnąć się do czasów Sejmu Czteroletniego. Ta intuicja kryła się zapewne w zamiarach Żeromskiego, by klamrą *Popiołów*, nienapisanych *Iskier*, *Wiernej rzeki* i *Urody życia* objąć całe stulecie dziejów społeczeństwa. Pierwowzorów inteligenta-radykała można szukać w epokach odległych. Lata Szkoły Głównej i popowstaniowego exodusu z podupadłych dworów

szlacheckich do miast uczyniły jednak z inteligencji warstwę istotną zarówno przez jej wzrost liczebny jak i przez nowoczesną formację umysłową. I w tym socjologicznym sensie owe lata stanowią jakiś początek.

Zjawisko przełomu pozytywistycznego w dziejach kultury polskiej analizowano wielokrotnie. Wyjaśniano filozoficzne, naukowe, społeczne i polityczne aspekty ideologii zawartej w publicystycznej kampanii „młodej prasy". Podkreślono wiele razy rewolucyjność nowych haseł, które musiały wzburzać umysły czytelników. Warto jednak dostrzec jeszcze jedną stronę tego zjawiska.

Treść oskarżenia rzucanego przez prasę pozytywistyczną przygniecionemu klęską polityczną i niedojrzałemu do koniecznych przemian strukturalnych i ekonomicznych społeczeństwu była dla niego niewątpliwie obraźliwa. Niemniejszym kamieniem obrazy i niemniejszym *novum* były osoby oskarżycieli. Dotychczas opinię publiczną i społeczne zachowania kształtowały — czy może kształtować chciały — dwie siły przeciwstawne: zaborczy rząd, oddziaływujący mocą swych ukazów, sotni kozaków i represji, oraz opozycja patriotyczno-zachowawcza, zbliżona zazwyczaj do Kościoła i przez usta jego przedstawicieli najczęściej wygłaszająca sądy. Inne siły o aspiracjach wychowawczych wobec społeczeństwa po roku 1864 w zasadzie nie istniały. Wcześniej zaś — jeśli pojawiały się w osobach wieszczów czy młodocianych członków Rządu Narodowego w 1863 roku, to zdarzało się to sporadycznie i miało charakter wystąpień indywidualnych.

Instytucją, która działała przez czas dłuższy, opierając się o silne zaplecze społeczne i dysponując bardziej rozbudowaną ideologią, było emigracyjne Towarzystwo Demokratyczne. Obok programu politycznego reprezentowało ono także poważne aspiracje wychowawcze wobec narodu. Dramatyczna klęska powstania skompromitowała jednak w krajowej opinii publicznej ideologię emigracyjną. Lata popowstaniowe dezintegrują społeczeństwo, pozbawiając je wyraźnych ośrodków ideowych. Wyjściem psychicznie najłatwiejszym jest ucieczka w skrajny beznadziejny konserwatyzm.

Sytuacja zmienia się wraz z „wybuchem pozytywizmu". Wraz z nim pojawia się nowa siła, działająca poprzez potężniejącą i szybko unowocześnianą prasę. Inteligencja radykalna — ludzie o zerowym początkowo autorytecie społecznym — ośmielali się krytykować ustalone powagi, pouczać społeczeństwo, obejmować rolę wychowawców. Tuzinkowy czytelnik „Przeglądu Tygodniowego" czy „Prawdy" żżymał się zapewne na mentorski ton artykułów, ale nie odczuwał chyba całej niewłaściwości sytuacji. Uzurpacja musiała dotknąć zwłaszcza dotychczasowych monopolistów, a więc najwyższe sfery społeczne i Kościół.

Krzepnąc w warstwę społeczną inteligencja sięgnęła po rząd dusz stając w sytuacji trzeciej siły. Nie miała ona za sobą żadnego mandatu: ani tego, który daje siła polityczna, ani tego, który chronią tradycja porządku społecznego i autorytet religijny. Sięgnęła więc po mandaty, których wartość nie była dostrzegana przez przeciwników: stała się heroldem wiedzy i postępu oraz trybunem ludowym. W gruncie rzeczy i jedno i drugie było przywłaszczeniem: i rzeczywista wiedza naukowa i rzeczywiste rozumienie interesów klas wyzyskiwanych były w gronie inteligencji pozytywistycznej dość nikłe. Pozycja trzeciej siły w społeczeństwie pozostała jednakże inteligencji radykalnej na wiele dziesiątków lat i automatycznie niejako zdeterminowała jej stosunek do wymienionych poprzednio potęg. I tak zostało: administracyjnie i duchowowo wyklinani, cenzurowani i wyszydzani — byli jednak owi radykałowie słuchani, czytani, płodni. Z biegiem lat urośli na rzeczywistych organizatorów opinii publicznej.

Pierwszą szkołą polskiej inteligencji radykalnej był pozytywizm. Czym był on dla tej formacji, co zwłaszcza pozostawił w niej istotnego i trwałego?

Pozytywistyczna wizja rzeczywistości była wizją przyrodniczą. Życie jednostki ludzkiej i życie społeczeństwa stanowiły teren poszukiwania prawidłowości biologicznych, u podstaw historiozofii leżały prawa rozwoju gatunków. W wiedzy o świecie panował podziwu godny logiczny porządek i analogia wszystkich nauk: Newton, Darwin, Mill, Taine i Buckle uzupełniali się wzajemnie w wyjaśnianiu rzeczywistości, w której jeszcze zdarzały się zagadki, ale nie było już tajemnic. Uściślająca korekta objęła także swobodne sądy dotychczasowej romantycznej i po epicku uprawianej historii. Zmienił się też i ton wyciąganych z niej wniosków. Prawa wolności, równości i braterstwa ludzi — niegdyś uzasadniane przez filozofów, później przyjmowane porywem uczuć — zyskały motywację nową — przyrodniczą i ekonomiczną. Był czas wiedzy i postępu.

Odnajdywanie determinujących prawidłowości sprzyja nonszalancji wobec gwałtownych ocen moralnych i kwestionowaniu przyjętych powszechnie pewników dotyczących życia społecznego. Inteligent-pozytywista z rezerwą odnosił się więc do mistycyzujących teorii na temat przyczyn upadku niepodległej Polski, do wzdychań za utraconą przeszłością, kwestionował pewniki „przyrodzonego podziału na stany wyższe i niższe" w społeczeństwie i szacunku przynależnego wszelkiej władzy. Po prostu miał w tych sprawach własne poglądy, tym cenniejsze, że uzasadnione racjonalnie i zgodne z całą wizją rzeczywistości. Z zasady przy tym nie wierzył w powroty, ale właśnie w postęp, rozwój, ewolucję gatunku *homo sapiens*. Kryteterium dorosłości socjalnej poszczególnych warstw i przysługującego

im prawa do samodzielności widział jedynie w przekroczeniu progu oświatowego co było zresztą naturalną konsekwencją wyznawanego przezeń kultu wiedzy.

Tak rozszerzało się pierwsze i zasadnicze hasło inteligenckiego liberalizmu: pełnia swobody i samodzielności dla człowieka oświeconego. Tak żłobiła się granica psychiczna między ceniącym niezależność, pełnym rezerwy wobec autorytetów, wierzącym w postęp i rozum inteligentem, a konserwatywną, pełną zaufania do tradycji i jej wzorców resztą społeczeństwa.

Elita ludzi oświeconych wzrastała liczebnie — i wzrost ten w nieprzychylnych dla kultury polskiej warunkach jest świadectwem niemałych sił witalnych narodu przekształcającego się wbrew tendencjom zaborców w nowoczesne społeczeństwo.

Trudne dzieciństwo inteligencji polskiej wycisnęło historyczne piętno na jej formacji potęgując jej dynamizm ideologiczny. Warto uświadomić sobie kilka istotnych tu momentów. Tradycja szlacheckiego dworku czy dworu, to także i tradycja zdumiewającego rytmu powstań co pokolenie, a więc jakiegoś przyjmowania odpowiedzialności za los narodu. To poczucie odpowiedzialności pozostało, choć zmieniały się oceny sensowności wystąpień zbrojnych. Pozostał też wpojony w psychiki Mickiewicz, nie dający się wykarczować i tkwiący pod warstwami Buckle'a, Spencera czy Marksa. Jednocześnie działał pozytywistyczny kult wiedzy i postępu i uraz na punkcie sarmackiego marazmu zacofania. Wreszcie silnie wybujałe poczucie samodzielności obywatelskiej i godności ludzkiej czyniły tym boleśniejszymi ciągłe upokorzenia narodowe, którym zresztą często towarzyszyły i upokorzenia socjalne: cenzus wykształcenia bynajmniej nie pokrywał się z cenzusem majątkowym i głodne kariery intelektualistów bywały niełatwe.

Wszystko to potęgowało aktywność ideologiczną i myślenie kategoriami społecznymi, skłaniało do szukania nowych formuł zaangagażowania. W atmosferze powszechnego niezadowolenia i dezintegracji lat 70-tych i 80-tych wśród inteligencji pojawiać się poczęły świadectwa nowej idei — idei buntu.

Dzieje buntu rozpoczęły się w Kongresówce, gdzie najsilniejsze było ciśnienie sytuacji. Rewolucjonizowanie społeczeństwa w tamtych warunkach było jednak trudne: musiało być zaczynaniem od początku, rzeczywistą pracą od podstaw. Programy pierwszych organizacji socjalistycznych czy irredentystyczych zdumiewają dysproporcją stawianych celów i posiadanych środków działania, wydają się szczytem naiwności studenckiej, ale jednocześnie uderzają umiejętnością patrzenia i planowania na dziesiątki lat.

Z perspektywy niemal stulecia łatwiej jest dokonać bilansu. Analiza skoku historycznego, jakiego dokonał naród w ciągu trzydzie-

stu lat poprzedzających I Wojnę Światową, nadaje właściwe proporcje również wynikom działania inteligencji radykalnej.

Odnowa życia politycznego została zaczęta od zera, a w efekcie przyniosła powstanie i rozwój kilku masowych partii i wielu mniejszych organizacji. Ich działalność z jednej strony silnie zdynamizowała i uświadomiła społeczeństwo, z drugiej — zapisała na swym koncie liczne sukcesy, zarówno w kształtowaniu stosunków społecznych wewnątrz społeczeństwa jak i w mobilizowaniu go do oporu wobec władz zaborczych.

Wstrząs rewolucji w 1905 roku był tu dowodem wymownym. I dla zaborcy, który po raz pierwszy chyba od 1830 roku stracił w tym stopniu panowanie nad sytuacją, i dla konserwatywnej i prawomyślnej części społeczeństwa, która pierwszy raz dostrzegła, że idą czasy nowe, zupełnie różne od tego, co było dotąd, i wreszcie dla wszelkiego odcienia żywiołów radykalnych, dla których rewolucja, choć w ostatecznym rozrachunku nieudana, mogła być pierwszym przeglądem sił i bilansem osiągnięć. Rozwój dotyczył i innych dziedzin życia społecznego, a najbardziej chyba imponującym osiągnięciem był wszechstronny postęp w dziedzinie oświaty i kultury. Wkład radykalnej inteligencji w rozwój literatury polskiej końca XIX i początku XX wieku nie wymaga chyba przypominania. Wśród twórców kultury — literatów, artystów — odnaleźć można przedstawicieli wszystkich chyba ugrupowań lewicy społecznej. Mniej może znane są inne aspekty działalności kulturalnej tych kręgów.

Raporty z Priwislanskiego Kraju do Petersburga wskazują w 1900 roku, że 33% ludności wiejskiej Kongresówki uczy się nielegalnie czytać i pisać po polsku. W miastach działają napół legalne ochronki i szkółki początkowe dla dzieci robotniczych. We wszystkich gimnazjach Kongresówki działają tajne kółka samokształceniowe z programem nauk historycznych, społecznych i przyrodniczych uzupełniającym i korygującym wiadomości przekazywane przez carską szkołę. Zespoły samokształceniowe istnieją również wśród studentów, gdzie dominuje historia Polski i ekonomia, a zwłaszcza marksizm. W Warszawie przez szereg lat funkcjonuje Uniwersytet Latający, na którym kilkunastu wykładowców przekazuje wiedzę kilku setkom słuchaczy i słuchaczek. Po 1905 roku jego miejsce zajmą Wyższe Kursy Naukowe. System stypendialny dla naukowców i publikację dzieł naukowych zapewnia Kasa Mianowskiego, ogromne przedsięwzięcie, będące dowodem ofiarności społecznej i troski o rozwój kultury. Katalog z roku 1911 wylicza przeszło 300 pozycji wydanych w ciągu kilkunastu lat staraniem Kasy, w tym kilkadziesiąt prac wielotomowych i kilkanaście periodyków. Wreszcie, gdy w 1898 roku antysemicka „Rola", niestety wraz z „Przeglądem Katolickim", zaatakują publicznie czytelnie Warszawskiego Towa-

rzystwa Dobroczynności za szerzenie nieprawomyślnej i antykościelnej literatury i tym sposobem zaprowadzą do Cytadeli szereg działaczy oświatowych, okaże się wówczas, że w Warszawie działają 22 społeczne czytelnie robotnicze z księgozbiorami i statystyką wypożyczeń niegorszą od stanu z lat dwudziestych obecnego stulecia. Rozmiar tych wszystkich legalnych i nielegalnych form pracy kulturalnej i oświatowej umożliwi w 1905 r. udane przeprowadzenie strajku szkolnego, repolonizację szkolnictwa, żywiołowy rozwój szkół wiejskich. Wiele można by przypomnieć i z innych dziedzin życia społecznego, jak choćby rozwój spółdzielczości wiejskiej dokonywujący się w niezwykle trudnych warunkach, a jednak skuteczny.

W jakiej mierze te osiągnięcia całego społeczeństwa można wpisywać na historyczne konto zasług radykalnej inteligencji? Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, jak zakreślimy granice tej grupy społecznej. Radykalizm czasów, o których mówimy, miał wiele imion i z pewnością nie zamykał się w ramach określonej organizacji czy partii. W latach osiemdziesiątych i nawet później wielkiemu napięciu ideowemu wśród inteligencji towarzyszył niemniejszy chaos ideologiczny — ostrzejsza polaryzacja między biegunami partii socjalistycznych i narodowej nastąpiła dopiero po 1895 roku. Toteż — zwłaszcza w odniesieniu do lat wcześniejszych — nie można uważać przynależności organizacyjnej za najistotniejsze kryterium ideologiczne. Istotne było chyba jedno — postawienie w swej działalności i w projektach przebudowy społeczeństwa na coraz szerszą emancypację klas wyzyskiwanych — proletariatu wiejskiego i miejskiego. Co najmniej na emancypację — bo w radykalniejszych sformułowaniach programowych wyraźnie wskazywano na rewolucję, jako na punkt docelowy działania.

Dążenie do zdynamizowania biernych dotychczas warstw proletariackich wyrażało się w bardzo różnych i niejednokrotnie sprzecznych ze sobą szczegółowych programach — niemniej lwia część tych wszystkich inicjatyw, które przytaczaliśmy przed chwilą, była świadectwem tego potężnego prądu społecznej lewicy.

W centrum tych różnorodnych spraw stała zresztą wciąż ta sama, może więc i szczupła grupa osób. Śledząc na przykład szczegółowe biografie ludzi takich, jak Ludwik Krzywicki, Edward Abramowski, Jan Władysław Dawid, czy — z młodszych o pokolenie — Helena Radlińska, Stefania Sempołowska, lub choćby Janusz Korczak, otrzemy się kolejno o wszystkie wymienione i o dziesiątki niewymienionych tutaj akcji. Wspólnota, a co najmniej podobieństwo idei, zainteresowań, wspólne zaangażowania, częste wspólne uwięzienia i zesłania stworzyły niezwykle silną więź nieformalną między tymi ludźmi, przechodząc na pokolenia uczniów i następców. Rzadko

były to, jak w wypadku Radlińskich czy Nałkowskich, tradycje rodzinne. W ruchu radykalnym, niby na froncie, spotykali się ludzie z różnych warstw społecznych — przez powołanie społecznika czy rewolucjonisty wyobcowani ze swych środowisk — z ziemiańskich dworów i żydowskich miasteczek — sami *homines novi*, którzy decydując się na zaangażowanie graniczące z nielegalnością, lub wprost na pracę w podziemiu, palili za sobą mosty łączące ich ze środowiskiem. Żeromski nazwał ich ludźmi bezdomnymi. Myśląc o ich osamotnieniu, trzeba uświadomić sobie, w jakim stopniu ich poglądy, obyczaje, postępowanie i cele działalności odbiegały od przyjętych przez opinię publiczną norm, trzeba też zajrzeć do tekstów kazań kierowanych przeciwko socjalistom ze wszystkich niemal ambon. Byli zgorszeni dla świata i świat kamienował ich chętnie, z zapałem godnym lepszej sprawy.

Przypatrywanie się biografiom pozwoli nie tylko odtworzyć dzieje akcji i środowisk — umożliwi zaobserwowanie postaw, przyjmowanych kryteriów wartości, dokonywanych wyborów. Etyka radykalnego inteligenta czeka jeszcze na swego badacza, choć źródeł jest wiele, a w atmosferze dyskusji o etyce laickiej tak brak uświadomienia sobie tych — najceniejszych może — tradycji. Może boimy się rachunku sumienia według zasad ojców naszych, zwróćmy jednak uwagę choć na parę momentów charakterystycznych.

Czy można mówić o powołaniu rewolucjonisty? Brzmi to trochę szokująco, a jednak chyba u podstaw etyki radykałów tkwi to właśnie powołanie. Cechuje je wrażliwość na krzywdy społeczne, gniew wobec bezkarności wyzysku, gotowość do zaangażowania się w walkę. Powołaniem jest chyba to subiektywne przeświadczenie o obowiązku wzięcia w niej udziału. W postawie tej dopatrywano się czegoś ze zniżania się przedstawiciela wyższych warstw społecznych do sprawy skrzywdzonych i rzekomo bezradnych proletariuszy. W publicystyce rosyjskiej pisano o tej postawie „kajuszczichsia dworian", u nas mówiło się niemniej złośliwie o inteligenckim prometeizmie. Wydaje się, że inteligencki akces do rewolucji, którego przejawem były opisywane przez nas postawy, należałoby bardziej kojarzyć z poczuciem odpowiedzialności za ogólnospołeczny postęp, niż z jakimś klasowym poczuciem winy, czy tendencją do ofiarnictwa. Operując z literatury wziętymi skrótami myślowymi: więcej tam było tęsknoty za Szklanymi Domami i nadziei na ich zbudowanie, niż Konradowego cierpienia za miliony.

Etyka buntu jest etyką solidarności. Jak wskazuje Camus, pojęcie buntu zakłada wystąpienie wspólne i w imię wspólnej sprawy, wymaga więc poczucia solidarności. Z drugiej strony: solidarność — to chyba miłość bliźniego zastosowana właśnie do sytuacji buntu, to cnota niepokornych, gdy mierzą się z przeważającą siłą.

Przejawem tej solidarności są internacjonalistyczne tendencje radykałów. Międzynarodówka nie była tylko posunięciem taktycznym organizacji socjalistycznych, była wyrazem istotnego poczucia wspólnoty zbuntowanych, charakterystycznej dla wszystkich ruchów oporu i walk „za naszą i waszą wolność". Drugie przykazanie wynikające z zasady solidarności dotyczy wierności towarzyszom i sprawie. Nielegalność, a w najlepszym razie półlegalność większości inicjatyw radykalnych i związana z tym atmosfera ciągłych represji nadała szczególną wagę temu postulatowi i wiążącym się z nim cechom charakteru.

Z zasadą solidarności w służbie rewolucji wiąże się jednak najbardziej dramatyczny dylemat etyki radykalnego inteligenta. Wspólnota wystąpień wymaga jednolitości ocen, operatywność organizacji czy partii wymaga posłuszeństwa członków, praktyka nie sięga ideałów i dysponuje uproszczoną czarno-białą wizją rzeczywistości. Raz po raz staje to w sprzeczności ze szczególnie umiłowanym sercu inteligenta prawem jednostki do swobodnej decyzji, z uczciwością wobec własnych przekonań, z postulatami humanitaryzmu, z wolnością wypowiedzi i demokracją wewnątrzpartyjną. Między indywidualistycznym hamletyzmem a ślepą dyscypliną możliwa jest cała gama postaw, ale wybór ich nie przebiegał lekko, rodził konflikty tym łatwiej, że angażowały one ludzi z natury niepokornych, buntowników, którym z trudem przychodziło być wyznawcami. Tak więc radykalny inteligent, będąc zaczynem rewolucyjnej partii, stawał się w niej jednocześnie źródłem fermentu; pogłębiał doktrynę, ale komplikował działanie. Dlatego odmawiali mu zaufania wielcy przywódcy ludowi. Znane są zastrzeżenia Lenina co do przydatności inteligentów w ruchu proletariackim.

Etyka radykalnego inteligenta to nie tylko zagadnienie służby przyjętej idei. Charakterystyczne są również inne cechy jego postawy etycznej. Postawa ta wydaje się autonomiczna wobec przyjmowanej wizji rzeczywistości, nie wynika z określonego dedukcyjnie systemu, czy swoistego dekalogu. Jest więc to w jakimś sensie etyka sytuacyjna i empiryczna. Wartości przyjmowane są w oparciu o dobro sprawy, lub o intuicyjnie odczuwane, powszechnie przyjęte zasady humanizmu. W tej sytuacji mniej pozostaje miejsca na — tak bolesne w wypowiedziach niektórych zadowolonych z siebie chrześcijan — akcenty posiadania prawdy moralnej i na inne przejawy triumfalizmu. Jest w niej natomiast wiele zrozumienia dla błędów wybaczalnych wobec trudności *condition humaine* ale i jednoczesna atmosfera przygnębienia, charakterystyczna dla laickich systemów etycznych, pozbawionych doktryny o usprawiedliwieniu.

Zagadnieniem bardzo istotnym, a jednocześnie niezwykle łatwym do sprymityzowania jest funkcja wzorów osobowych w tej etyce

laickiej i wysnuwającej swe zasady z praktycznego działania. Można tu wyróżnić wzorce bojowca, siłaczki, uczonego. Romatyczna sława bojowców, dokonywujących całopalnej ofiary w walce, zrodziła się w działalności Narodowej Woli, wkrótce jednak znalazła swe wcielenie i w polskich organizacjach socjalistycznych. Wzorce siłaczki i uczonego stanowią spadek po pozytywistycznych ideałach, są bardziej zgrzebne, ale w jakiś sposób uzupełniają ideał bojowca. Wszystkie trzy wzorce łączy specyficzny ascetyzm i zainteresowania perfekcjonizmem moralnym. Charakterystyczna tu jest mała broszurka Krzywickiego napisana w gorącym roku 1905. Nosi ona tytuł *Sic itur ad astra* i jest zbiorem pouczeń moralnych skierowanych do ludzi, którzy chcą się oddać sprawie walki o postęp i humanizm. I ona także czeka dziś na gruntowniejszą analizę. Znamienny jest w niej rys perfekcjonizmu, wyrażający się zresztą w samym tytule, po latach zmienionym przez autora na mniej pretensjonalny, choć pełen patriarchalnej zadumy tytuł: *Takimi będą drogi wasze.*

Typ polskiego radykała uformował się na przełomie wieków. Kiedy po latach — nie bez jego udziału — Polska odzyskała niepodległość, stanął on wobec sytuacji całkowicie nowej. Odzyskanie przez Polskę bytu państwowego zmieniło diametralnie sytuację społeczną całej polskiej inteligencji, stawiając przed nią najistotniejsze zadania państwowotwórcze i otwierając — po stu dwudziestu latach — dostęp do najbardziej odpowiedzialnych funkcji. Mozolnie przez nią tworzony społeczny aparat oświatowo-wychowawczy przejęło państwo, rozbudowując go i ulepszając, ale jednocześnie pozbawiając tak wyraźnego dawniej profilu ideologicznego. Sama zresztą ideologia musiała przejść poważne przemiany i przewartościowania, choćby ze względu na całkowitą zmianę kontekstu politycznego. Rewolucja w Rosji przyniosła w wyniku powstanie pierwszego państwa socjalistycznego — dawne idee skonkretyzowały się w określonej rzeczywistości społeczno-politycznej Polski, radykał musiał więc określić stosunek do tej nowej rzeczywistości i określenie to wywołało nowe polaryzacje i podziały dawnych środowisk lewicowych.

Kiedy jednak po kilku latach młode państwo polskie zaczęło coraz wyraźniej określać swoją politykę wewnętrzną i zewnątrzną, a zwłaszcza odchodzić od zasad demokracji i liberalizmu, coraz więcej dawnych działaczy radykalnych poczęło się odnajdywać wśród opozycji. Drugie dziesięciolecie Polski niepodległej było okresem integracji inteligencji radykalnej. Integracja ta nie miała charakteru politycznego, jakkolwiek współdziałała w szeregu manifestacji politycznej opinii publicznej. Przede wszystkim wyraziła się jednak w działalności instytucji społecznych, zwłaszcza — jak i kiedyś — związanych z oświatą i kulturą. Do dawnych form pracy doszły

nowe: szeroką działalność rozwinął Związek Nauczycielstwa Polskiego, pojawiła się akcja Uniwersytetów Ludowych, TUR i szereg innych inicjatyw. Założeniem ich była działalność na rzecz dalszej, pełniejszej, prawdziwszej emancypacji społecznej ludności wiejskiej i robotniczej oraz zjednywanie opinii publicznej dla sprawy postępu społecznego. Ośrodkiem intelektualnym i ideowym była tu chyba Wolna Wszechnica Polska, spadkobierczyni Uniwersytetu Latającego i Wyższych Kursów Naukowych. Wśród kadry swych profesorów zgromadziła ta uczelnia wielu wybitnych przywódców radykalnej inteligencji polskiej z „papieżem socjalizmu" sprzed czterdziestu lat — Ludwikiem Krzywickim — na czele.

Na gmachu Wolnej Wszechnicy w Warszawie widnieje napis: *Ex literis libertas*. Przyjęcie takiej dewizy przez uczelnię pracującą w niepodległym państwie jest wymowne, toteż władze bacznie się przyglądały działalności Wszechnicy, a dyplom jej w praktyce miał wartość tylko honorową. Te same idee, co i Wszechnicy, przyświecały pracom Instytutu Gospodarstwa Społecznego. Zbieranie pamiętników, ankiet, rozmaitych dokumentów życia społecznego, usilna praca socjologów, ekonomistów i pedagogów nad zbadaniem warunków życia ludzi pracy, bezrobotnych, emigrantów, chłopów — kwestionowało to mit, że wszystko jest dobrze, rzucało cień na sztucznie wypiętrzone fasady mocarstwowości. Ale jednocześnie było autentyczną służbą, budowaniem.

Doświadczenia historyczne dwudziestolecia Polski niepodległej wywarły swój wpływ na formację ideową nowego pokolenia lewicy. Inteligent radykalny nauczył się łączyć dogłębny krytycyzm wobec aparatu władzy z rzeczywistą i aktywną pracą dla dobra społeczeństwa w ramach istniejącego układu.

Rok 1939 zrujnował tę pracę, a jej uczestników wojna częściowo zabrała, częściowo rozproszyła po świecie. Niewielu tylko spśród nich odnalazło się w 1945 roku. Gwałtowne przemiany społeczne i polityczne nie pozostawiły miejsca na kontynuację przedwojennej działalności. W zasadzie pewne podstawowe społeczne hasła starych programów doczekały się realizacji. Wraz z nią społeczeństwo przekroczyło zakręt, ku któremu kierowały drogowskazy sprzed siedemdziesięciu lat. Dalsza droga — za zakrętem — przyniosła nowe, odmienne problemy. Stanęli też na niej nowi, inaczej ufomowani ludzie. Klasyczny inteligent-radykał musiał ulec zasadniczej przemianie lub odejść na emeryturę.

Wspomniana na wstępie książka Newerlego jest spojrzeniem na dawnych niepokornych radykałów już z perspektywy ostatniego dwudziestolecia. Jest w niej jakaś nostalgia za przeszłością, za epoką

romantyczną rewolucji, za atmosferą walki i smakiem trudnej pracy społecznej w niesprzyjających warunkach.

Współczesność ma swoje zaangażowania, a wzrastające stale kadry inteligencji w pełni akceptują hasła postępu społecznego przepisane ze starych programów. Brak jednak w tym działaniu dawnych pasji zmieniania rzeczywistości, brak ducha rewolucyjnego buntu, coraz więcej obojętności i mieszczańskiej stabilizacji. Może najbardziej przejmującym jest w książce Newerlego to wspomnienie — z teraźniejszości:

Szedłem przez Żoliborz, aż do starych carskich fortów. W odblasku neonów z nowej trasy mostowej wyglądały jeszcze bardziej zgrzybiale; z kina po ostatnim seansie wychodzili ludzie. Wzdrygnąłem się. Brama była ta sama, przez którą przeszli Rechniewski, Falski, Maryna, Krzywicki, Korczak... Ich brama, po trosze i moja. Toć stałem tu w nocy z 8 na 9 stycznia 1943 roku, do dziś nie wiem, dlaczego właśnie tu kazali mi wysiąść z auta, a potem spierali się między sobą o moje życie ... Nigdy i nigdzie nie czułem się tak obco, tak zupełnie z innego kraju i wieku, jak w tym tłumie wychodzącym z kina »Cytadela«.

*

Nie mówiliśmy dotąd o najistotniejszych bodaj cechach konstytutywnych polskiego inteligenta radykalnego, jakimi mocą stuletniej tradycji były ateizm i antyklerykalizm. Ateizm musiał być prostą konsekwencją pozytywizmu i jego materialistycznych założeń filozoficznych. Scjentystyczny świat bez tajemnic musiał być światem bez Boga. Rozprzestrzenianiu się ateizmu sprzyjało dodatkowo całkowite nieprzygotowanie polskiego katolicyzmu sprzed stu lat do konfrontacji z pozytywizmem — posiadane argumenty nadawały się najczęściej do wykrzyczenia z ambony, ale nadzwyczaj rzadko do dyskusji. Dyskusji zresztą nie uważano jeszcze za potrzebną: cywilizacyjna odmienność nowej grupy społecznej — inteligencji — uszła na razie uwagi Kościoła, a pozytywistyczna kampania prasowa została potraktowana jako proste rozwydrzenie światopoglądowe przemądrzałych dziennikarzy.

Antyklerykalizm był nie tylko konsekwencją ateizmu, ale i reakcją na napastliwie negatywny stosunek w publicznych wystąpieniach kleru do wszelkich nowych prądów intelektualnych i ideologicznych. Źródłem bolesnych zadrażnień było konserwatywne stanowisko społeczne Kościoła i dysproporcje między głoszonymi ideami a praktycznym materializmem wielkiej części kleru. Wreszcie istotnym elementem sytuacji stał się wspomniany na początku na-

szych rozważań spór o rząd dusz między Kościołem a rodzącą się inteligencją radykalną.

Tak więc ateizm i antyklerykalizm stały się integralnymi składnikami ideologii radykalnego inteligenta w Polsce, więcej — zostały uznane za swoiste kryterium radykalizmu poglądów i inteligenckiego poziomu cywilizacyjnego. Była w tym chyba jakaś dramatyczna konieczność historyczna, która najsłuszniejsze inicjatywy społeczne, najlepsze idee automatycznie niejako wyłączała z Kościoła. Postęp w Polsce dokonywał się w ogromnej większości przez ludzi, których formację religijną można by określić jako *anima naturaliter dechristianisata*.

Rzeczywisty zasięg dechrystianizacji inteligencji radykalnej zaciemniają proporcje formalnej przynależności do Kościoła. Poza grupami inteligencji pochodzenia żydowskiego i niemieckiego, a więc ewangelickiego, znaczna większość nawet radykalnej inteligencji formalnie pozostawała w Kościele katolickim. Przyczyną tego w małym stopniu były tradycje środowiskowo-rodzinne, bo te musiały ustąpić przed nowymi ideami. Istotniejsze były względy formalno-prawne pozostawiające funkcje urzędników stanu cywilnego w rękach duchownych, oraz obowiązkowa nauka religii i praktyki religijne w szkole. W tej sytuacji niezależnie od osobistych przekonań wszyscy niemal nasi radykałowie należeli do Kościoła. Przynależność ta oznaczała jednak tylko chrzest, pierwszą Komunię świętą, wysłuchanie ośmioletniego kursu katechizacyjnego połączone z odbywaniem obowiązkowych praktyk religijnych, kościelny ślub i pogrzeb. Od tego okresowego konformizmu odżegnali się tylko nieliczni i najbardziej konsekwentni apostołowie laicyzacji.

Jeśli jednak można mówić o charakterystycznych cechach religijności jakiegoś narodu, to i ateizmowi i antyklerykalizmowi polskiemu należy chyba przypisać specyficzne oblicze. Niewiara przywódców ideowych polskiej lewicy jest jakoś głęboko i istotnie różna od ateizmu Flauberta czy Zoli. Chrześcijaństwo — nawet zanegowane — nigdy nie jest u nas śmieszne, a odejście od niego nie dokonuje się nigdy tak beztrosko.

Przypatrując się biografiom wielu radykałów polskich — choćby i samemu Korczakowi — odnosi się wrażenie, że porzucone chrześcijaństwo pozostaje jednak jakimś elementem sytuacji psychicznej, przedmiotem osobistych refleksji, punktem odniesienia — negatywnym wprawdzie, ale poważnie traktowanym. Odbiło się to na nielicznych, ale głęboko przeżywanych wydarzeniach konwersji. To głębsze pojmowanie problematyki religijnej charakteryzowało jednak tylko najwybitniejsze jednostki. W szerszych kręgach radykalnych dechrystianizacja przebiegała bardziej powierzchownie.

Połączenie zasadniczego ateizmu i antyklerykalizmu w poglądach

z formalną przynależnością do Kościoła stworzyło z biegiem pokoleń bardzo szkodliwą tradycję traktowania przynależności religijnej jako serwitutu na rzecz przepisów prawnych i towarzyskich oraz pomocy w wychowaniu dzieci na pewnym etapie ich rozwoju, z którego wyrosną po dojściu do samodzielności myślenia. W konsekwencji poważne traktowanie spraw wiary i praktyki religijne uznane zostały w tej sytuacji za przejaw infantylizmu cywilizacyjnego, intelektualnego lub moralnego i określone mianem dewocji.

I z tego splotu nieporozumień, wzajemnych fałszywych i krzywdzących sądów, nieumiejętności rozróżnienia między sprawami istotnymi a drugorzędnymi trudno już było wyjść. Konflikt między polskim radykalizmem społecznym a Kościołem trwał, nawarstwiał się coraz silniejszą tradycją. Pozostał i wtedy, gdy z czasem zdewaluowały się tkwiące u jego podstaw założenia filozoficzne pozytywizmu. Środowiskom inteligencji radykalnej nie były obce agnostyczne poszukiwania światopoglądowe doby modernizmu, pojawiające się na nowo pytania o sens ludzkiej egzystencji pozostawały często bez odpowiedzi — ale powroty do Kościoła zdarzały się niezmiernie rzadko. Niełatwo było wrócić do Kościoła ludzi zadowolonych z siebie. Najsłynniejsza może i najdobitniej zaświadczona w dorobku literackim i filozoficznym konwersja tego typu, to *casus* Stanisława Brzozowskiego. Droga jego wszakże była czymś najzupełniej indywidualnym, a w środowiskach ideowych, z których się wywodził, odczytana została jako zdrada, tym razem rzeczywista, nie sfingowana przez żaden ośrodek polityczny, jako zaprzeczenie podstawowego przykazania solidarności niepokornych. W tym sensie dramat Brzozowskiego tkwi jakoś w dramatycznej sytuacji religijnej całej formacji inteligenckiego radykalizmu.

Nieliczne — pamiętne lub dawno zapomniane — konwersje w środowiskach radykalnych pozostawiły jednak swój głęboki i do dziś widoczny ślad w społeczeństwie. Wyraźnie odbiły się na formacji inteligencji katolickiej.

Inteligencja katolicka ma w Polsce rodowód skomplikowany. W swym zasadniczym trzonie wywodzi się z tradycji ziemiańskiej, a ściśle biorąc, z tych jej kręgów, w których przechowała się dawna formacja katolicka, bliższe powiązania z hierarchią kościelną i specyficzna wysoka kultura intelektualna i moralna z silnymi akcentami patriotycznymi. Rodziny ziemiańskie i arystokratyczne przeniosły w XX wiek dorobek Zmartwychwstańców, tradycje dziewiętnastowiecznych żeńskich zgromadzeń zakonnych z ich intensywnym nastawieniem społecznym. Dla umocnienia tej formacji działał przez 60 lat jezuicki „Przegląd Powszechny". Jest w tej tradycji szczególna siła — spoglądając w przeszłość widzi się za

sobą szereg pokoleń elity chrześcijaństwa oświeconego. To musi ważyć i te środowiska stały się punktem wyjścia dla dwudziestowiecznego rozwoju inteligencji katolickiej w Polsce. W miarę słabnięcia odrębności tradycyjnych warstw społecznych zacierała się specyfika społeczna inteligentów katolików, wśród których pojawiali się ludzie i całe środowiska o odmiennej przeszłości. Konwertyci ze środowisk inteligencji radykalnej stanowili jedak zaczyn szczególny.

Droga do Kościoła była dla nich bardzo trudna i na ogół przez nikogo nie ułatwiana. Byli to *homines novi*, nie legitymowali się krzepiącą tradycją bogobojnych domów rodzinnych. Byli to natomiast najczęściej ludzie z przeszłością — z osobistym bagażem poposzukiwań, wyborów, pomyłek. Chrześcijaństwo nie miało dla nich być zaprzeczeniem dotychczasowej drogi, ale jej kontynuacją — tym razem już nie w osamotnieniu, ale w Kościele. Z tego poczucia kontynuacji drogi rodziła się kontynuacja postaw tak często powstałych właśnie w atmosferze środowisk radykalnych. Cechowały więc te środowiska głębokie indywidualne zaangażowanie ideowe, gotowość do przyjmowania odpowiedzialności za Kościół, poczucie szczególnego szacunku dla wolności ludzkich przekonań, solidarność ze wszystkimi buntującymi się w obronie słusznych idei i bardzo osobiste uczucie wewnętrznej wspólnoty ze wszystkimi, przeżywającymi dramat poszukiwania prawdy.

Wraz z tradycją postaw przechowała się i tradycja urazów. Tkwił w niej jakoś swoisty antyklerykalizm, lęk przed zbyt gromkim kaznodziejstwem, niechęć do tych, którzy obronę wiary pojmowali tylko jako apologetyczne polerowanie fasady Kościoła, organiczna obcość wobec wszelkich przejawów triumfalizmu. Triumfalna pewność siebie Kościoła jest fałszem, dopóki są jeszcze ludzie niezbawieni — i ci, których z tymi niezbawionymi łączyły więzy poprzysiężonej kiedyś solidarności, odczuwali ten fałsz najboleśniej. Pozostali więc i wewnątrz Kościoła tacy, jakimi byli wcześniej: prawdziwi, gorący i w jakiś sposób niepokorni. Niepokorni — niemal zawsze wobec ludzi, wobec Boga byli chyba pokorniejsi od innych katolików. Zbyt namacalnie wiedzieli, że jest On wartością, której w ich życiu mogło a zdawało się, że powinno — nie być. Łatwiej chyba niż innym było im odczuć łaskę.

W jakiej mierze problem postawy inteligenta radykalnego jest jeszcze sprawą dnia dzisiejszego — zarówno w perspektywie całego społeczeństwa polskiego jak i Kościoła w Polsce?

Społeczeństwo przeżywa wielkie przemiany strukturalne. Stara, tradycyjna inteligencja ustępuje przed potężną falą awansu cywilizacyjnego, która przynosi nową wielką liczebnie warstwę ludzi oświeconych. Jest to proces normalny, a jego gwałtowność i nasile-

nie budzą optymizm. Jest to przy tym żniwo tej ogromnej pracy, do której inteligent radykał stawał sam i kierował innych od stu blisko lat.

Problem tkwi jedynie w przekazaniu tradycji radykalizmu, dążenia dalej, szukania nowych dróg humanistycznego postępu. Jądrem tego spadku po dawnych radykałach powinna być tradycja posiadania przekonań. Przekonań, a więc poglądów, za które się płaci. Jest wśród nowych ludzi oświeconych tendencja do zrezygnowania z ambicji posiadania przekonań na rzecz opanowania techniki życia w społeczności. Silna jest pokusa bycia „opływowym" dla uniknięcia konfliktów. Oznacza ona jednak zanik dynamizmu ideowego w społeczeństwie, a więc martwicę. Strach pomyśleć o tej perspektywie.

Jeszcze ostrzej problem ten rysuje się w perspektywie Kościoła. W sytuacji gwałtownych przemian społeczno-kulturowych osłabły wszelkie mechanizmy zachowania wiary tradycyjnej. Zwężają się i będą się zwężać te kręgi społeczne, gdzie można będzie pozostać katolikiem prawem inercji. A już na pewno nigdzie nie dokona się prawem inercji odnowa soborowa Kościoła, która przecież w punkcie wyjściowym zakłada świadomą i odpowiedzialną przynależność do wspólnoty chrześcijan. Ludzie „opływowi" nie dokonają niczego z jej programu, nigdzie nie będą apostołami, nie zachowają własnej wiary w niesprzyjających warunkach.

Dynamizm Kościoła w Polsce jak i dynamizm społeczeństwa zależy w ogromniej mierze od tego, w jakim stopniu nowe — już wielomilionowe — pokolenie ludzi oświeconych podejmie trudny i zobowiązujący spadek po niepokornych. Problem ten stoi przed wszystkimi wychowawcami społeczeństwa — zarówno laickimi jak i duchownymi. Obiektywne i uczciwe przekazanie tradycji polskiego radykalizmu ma wielkie znaczenie integracyjne w społeczeństwie. Wielkim błędem obu potężnych funkcjonujących współcześnie w Polsce systemów wychowawczych jest ośmieszanie cudzych świętości, proceder głęboko nierozsądny i niemoralny.

Historia potoczyła się tak, że na przestrzeni kilkudziesięciu lat wiele najcenniejszych inicjatyw w społeczeństwie należało do ludzi stawiających się — i przez katolików stawianych — poza Kościołem. Stało się tak nie dlatego, że chrześcijaństwo nie jest zdolne do zainspirowania idei postępu humanistycznego — dziś nikt już z nas na szczęście nie ma powodu do takich obaw — ale dlatego, że my, chrześcijanie, na tym etapie nie dorastaliśmy do swych wynikających z Ewangelii zadań.

Nie do nas należy usprawiedliwianie lub potępianie naszej lewicy za odejście od Kościoła. Umiejmy jednak ocenić to, co w ich

wysiłku było słuszne, co prowadziło ku rzeczywistemu postępowi społecznemu, ku wzbogaceniu duchowemu narodu. Powołanie rewolucjonisty kryło w sobie niezaprzeczalne wartości moralne — umiejmy je dostrzec, uznać, przyjąć i przekazać tym, którzy od nas będą się uczyć postaw życiowych. Bez rewizji wielu uprzedzeń historycznych i przyjęcia postawy szacunku wobec pracy dla postępu niepełne będą nasze deklaracje o odnowie Kościoła i zaangażowaniu chrześcijan w żywotne sprawy współczesnego świata. Zwłaszcza, kiedy dla wielu spośród nas dzieje niepokornych radykałów — to część własnego skomplikowanego rodowodu ideowego.

Bohdan Cywiński

STANISŁAW GRYGIEL, ks. JÓZEF TISCHNER

SZKIC O RELIGIJNOŚCI WSI WSPÓŁCZESNEJ

Pamięci Ks. Stanisława Wilka i Sebastiana Chowańca[1]

W niniejszym artykule zamierzamy opisać zjawisko wiejskiej religijności w jego aspektach jakościowych a nie ilościowych, jak to robi obecnie większość socjologicznych opracowań tego tematu. Ilościowe ujęcie zjawiska tak szczególnego, jakim jest religijność ludzi, oraz idące z nim w parze matematyczno-statystyczne opracowanie uzyskanego materiału, z samej natury zakłada jakiś stopień rozeznania w jakościowej mozaice religijności, a zatem nie stanowi ujęcia tego, co w niej najbardziej pierwotne. Nigdy też nie jest adekwatne w stosunku do badanego materiału, zwłaszcza gdy owym materiałem jest zjawisko wewnętrznego życia człowieka podległe w dodatku nieustannemu rozwojowi. Zgodnie z przyjętym punktem widzenia zamierzamy tutaj wyodrębnić szereg typowych „tendencji dominujących" we współczesnej religijności wiejskiej, które podlegają ciągłym zmianom zarówno pod względem nasilenia, jak częstotliwości i uzewnętrzniają się jedynie w szczególnie sprzyjających warunkach. Modelują one przede wszystkim wewnętrzne życie religijne mieszkańca wsi a dopiero wtórnie określają jego przejawy.

Aby wniknąć w zakamarki tego życia, trzeba w nim jakoś uczestniczyć. Zewnętrzny obserwator, objeżdżający wioski z gotowym kwestionariuszem i nastawiony na opis „przejawów" lub „wnioskowanie z przejawów", może z tego życia nic nie rozumieć. Artykuł jest wynikiem bezpośredniego i osobistego doświadczenia religijności wiejskiej jego autorów. Można to oczy-

---

[1] Ks. prałat Stanisław Wilk, ur. 1895, zmarł 1966 r., duszpasterz, długoletni proboszcz w Zembrzycach, k. Suchej, Sebastian Chowaniec, ur. 1868 r., zm. 1954, gazda, góral z Jurgowa, k. Bukowiny Tatrzańskiej, działacz plebiscytowy 1918 r., odznaczony Medalem Niepodległości. Obydwaj byli ludźmi wielkiego serca i rozumu oraz głębokiej religijności. Twórczo oddziałali na religijną kulturę wsi, w których każdy na swój sposób wypełniali obowiązki swego powołania.

wiście uznać częściowo za wadę opracowania. Ale przecież żadna metoda nie zapewnia zupełnego oderwania się w badaniach od własnego doświadczenia badacza, który się nią posługuje. Z drugiej strony sądzimy, że zakres naszych kontaktów z religijnością wiejską jest na tyle szeroki, by to, co piszemy, nie nosiło piętna kompromitującej jednostronności. Powiedzmy jednak wyraźnie: doświadczenie nasze nie obejmuje całej Polski, lecz ogranicza się do terenów szeroko pojętego regionu górskiego i podgórskiego (głównie województwa krakowskiego).

SYTUACJA I KONCEPCJA DUSZPASTERZA WSI

Na charakter katolicyzmu wiejskiego w Polsce, a biorąc pod uwagę stosunkową nowość takich zjawisk jak „katolicyzm inteligencji" czy „katolicyzm robotniczy", na zjawisko katolicyzmu polskiego w ogóle wciąż jeszcze wywiera wpływ koncepcja i postać „księdza-rolnika".

Na czym ona polega?

Przede wszystkim używamy tego określenia bez deprecjonujących tendencji (*agricola cum facultate celebrandi*). „Ksiądz-rolnik" to duchowny, którego głównym źródłem utrzymania była posiadana i uprawiana przez niego ziemia. Wywierało to wielki wpływ zarówno na profil duchowy postaci, jak na sposób i stopień jej wkorzenienia w wieś. W przeciwieństwie do koncepcji „księdza-robotnika", która powstała stosunkowo niedawno i trochę sztucznie, idea „księdza-rolnika" pojawiła się spontanicznie, bez uprzednich założeń teoretycznych a nade wszystko nie miała apostolskiego celu: powstała, bo w Polsce były sprzyjające po temu warunki. Miało to jednak dalekie konsekwencje. Ksiądz, jako wykształcony duchowny, był z natury rzeczy inteligentem i przez to samo człowiekiem, który wyrastał p o n a d w i e ś. Jego wewnętrzna i zewnętrzna „duchowość" czyniły go a u t o r y t e t e m we wsi (abstrahując już od autorytetu wynikającego z czynnika sakralnego). Jednocześnie jednak j a k o r o l n i k, tj. człowiek bezpośrenio związany z ziemią, był on niezwykle głęboko w k o r z e n i o n y we wszystkie codzienne sprawy i troski wsi.

Pozytywną stroną tego zjawiska była głęboka znajomość d u s z y chłopa, jaką szczycili się wiejscy duszpasterze, np. pierwszy proboszcz w Zakopanem ks. J. Stolarczyk, dalej ks. Blaszyński z Chochołowa, ks. J. Świstek, czy ostatnio mniej znani ks. S. Wilk, ks. A. Braś i wielu innych. Negatywną stroną były nierzadkie e k o n o m i c z n e konflikty między duszpasterzem a chłopem, choćby w postaci sporów o robociznę. Nie przesadzajmy jednak

z negatywami: jest rzeczą niezwykle charakterystyczną, że konfliktowe sytuacje między chłopem a duszpasterzem w nieproporcjonalnie małym stopniu odbijają się negatywnie na osobistym stosunku chłopa do Boga. W sumie, wydaje się, że zyski tej spontanicznie powstałej koncepcji przewyższyły w znacznym stopniu wszystkie ewentualne straty. (Nie chodzi nam tu oczywiście o przypadki konfliktów, które powstały w wyniku skupienia w ręku Kościoła wielkich obszarów ziemi.)

Konflikty między chłopem a duszpasterzem powstały i powstają nadal z wielu różnych powodów. Na wsi istnieje zjawisko „katolicyzmu antyklerykalnego". Niemniej wiejski antyklerykalizm pozostaje nadal ortodoksyjnym katolicyzmem. Kiedyś przykładem takiego katolicyzmu był sam W. Witos. Pisze on w swych *Pamiętnikach*: „Walki z Kościołem ani religią nigdy nie prowadziłem, uważając to za rzecz niepotrzebną i szkodliwą... Nie cofałem się jednak ani na chwilę przed narzuconą mnie i ruchowi ludowemu walką, szczególnie przez duchowieństwo diecezji tarnowskiej..." [2]. Konflikt między księdzem a chłopem był na swój sposób owocny, ponieważ stanowił okazję do powstania religijności „robionej nie dla oka" księdza, lecz ze względu na samą religię. Katolicyzm wsi był i jest silniejszy niż jej antyklerykalizm. Nigdy nie potrzeba było tworzyć na jego użytek swoistej apologetyki, której celem byłoby wyjaśnianie różnic między sprawami Boga a sprawami księdza, jak tego wymagać będzie mentalność mieszczańska. Bywało, że chłop wiódł z własnym proboszczem spór o miedzę, ale mimo to nie przerzucał on tego na płaszczyznę swego stosunku do Boga. Przykłady można mnożyć. Czyżby silna wiara? Bezsprzecznie tak, ale pewną rolę odegrało także codzienne doświadczenie księdza, który jako rolnik był jednym z chłopów, zaś jako inteligent i jako duchowny był rzecznikiem nadziemskich wartości będących w jego świadomości wartościami niezależnymi od ich instytucjonalnych przedstawicieli.

Dzisiaj postać „księdza-rolnika" należy już do przeszłości. Na placu boju pozostał „ksiądz-inteligent". Czy znajduje on takie samo zrozumienie dla wsi i czy wieś rozumie jego duchowość?

Obecnie sytuacja księdza na wsi jest pomimo to nadal uprzywilejowana. Kiedy przychodzi do parafii, jest *a priori* traktowany jako główny czynnik istniejącej tam więzi parafialnej i nie potrzebuje sobie dopiero tej pozycji zdobywać walorami osobistymi. Oczywiście, gdy te walory są, więź się powiększa, wykracza nawet poza granice parafii. Wymagania idące pod adresem jego osobistych

---

[2] Wincenty Witos, *Moje wspomnienia*, 1964.

walorów nie wychodzą poza pewną przeciętność. Chłopa nie interesuje zbytnio to, czy ksiądz jest ascetą, czy nie. Domaga się zazwyczaj jedynie, by ksiądz spełniał swe obowiązki duszpasterskie, charytatywne i sprawiedliwie traktował wszystkich członków parafii. Jest rzeczą zrozumiałą, że ksiądz o dużych walorach intelektualnych i moralnych stanowi dodatkowy czynnik ożywienia życia religijnego wsi.

Antyklerykalizm wsi bywa zazwyczaj łagodzony dwoma czynnikami: okolicznością, że duszpasterze wsi sami pochodzą ze wsi i dlatego mają łatwość w znalezieniu z nią wspólnego języka oraz zakresem w jakim chłop styka się z klerem. Antyklerykalizm kieruje się zazwyczaj do konkretnego księdza i jest wywoływany konkretnymi powodami, natomiast prawie nie dotyczy hierarchii i Głowy Kościoła. Na złagodzenie jego tonacji wpłynęły też w ostatnich czasach inne okoliczności.

RELIGIJNOŚĆ WIEJSKA W SWYCH PRZEJAWACH

Przejawem religijności są akty zewnętrznej modlitwy, procesje, uczestnictwo w nabożeństwach, najszerzej pojęte życie moralne, indywidualne ofiary o charakterze religijnym itd. Otóż wszystkie tak liczne i tak dynamiczne przejawy religijności wiejskiej odznaczają się wspólnym rysem, który określa bliżej ich znaczenie dla mieszkańca wsi. W świadomości wiejskiej tylko ten czyn uchodzi za przejaw religijności, który jest intencjonalnie zwrócony wprost i bezpośrednio do Boga. W pierwszym rzędzie za „religijne" uchodzą takie zjawiska jak: modlitwa, uczestniczenie w nabożeństwie, w pielgrzymce, w odpuście, w postach, ofiarach na kościół. Natomiast dopiero drugorzędnie „religijne" są czyny zwrócone w stronę pomocy bliźnim, dalej pracowitość, uczciwość, słowność, trzeźwość itd. I to, wydaje się, tłumaczy, dlaczego na wsi pewne przejawy życia religijnego są wybujałe a jednocześnie inne trwają w skarłowaceniu. Odnosi się wrażenie, jakby niedociągnięcia na jednej płaszczyźnie były kompensowane gorliwością na innej.

Przejawy życia religijnego wsi charakteryzują się zewnętrznie dwoma dalszymi właściwościami: konkretyzmem i wizualnością (teatralnością).

Konkretyzmem odznaczają się wszystkie akty religijne, które pozostają w ścisłym zespoleniu z konkretnymi i codziennymi czynnościami chłopa. Czynności te są bądź tematem aktów religijnych, bądź ich motywem, bądź okazją powstania. Konkretyzmem odznacza się przede wszystkim modlitwa chłopa. Przeniknęła ona jego

pracę i jego wypoczynek, poprzedziła spożywanie pokarmu, pierwszy siew ziarna, wypęd owiec na halę itd. Ogarnęła także jego codzienne troski, stała się modlitwą o pogodę czy deszcz, o dobre urodzaje, zdrowie, o opiekę w obliczu żywiołów. Konkretyzm to także kapliczki przydrożne, to rozwinięty kult świętych, religijne emblematy na domach, to dekoracja ścian, święcenia ziela, gromnic, owsa w dzień św. Szczepana.

Z konkretyzmem idzie w parze w i z u a l n o ś ć. Wizualnością religii jest samo istnienie w niej z m y s ł o w e g o symbolu religijnego. Nie można pomyśleć religii bez wizualności, chociaż stopień jej rozwinięcia może być w różnych przypadkach różny. W wypadku wiejskiej religijności osiąga ona swe szczyty.

Co kryje się u podstaw obydwu wymienionych tutaj zjawisk? W jakim sensie i w jakim zakresie można je uznać za przejaw wewnętrznej religijności człowieka wsi?

Przede wszystkim wymienione tutaj właściwości przejawów życia religijnego wsi wzięte same dla siebie nie świadczą jeszcze ani przeciw religijności wiejskiej, ani też za tą religijnością. Nie można tej religijności z tego tytułu ganić, ani chwalić. Należy wniknąć w to, co kryje się poza nimi.

I tak poza konkretyzmem religijnym kryje się niewątpliwie głęboka w i a r a w O p a t r z n o ś ć. Chłop wierzy, że Bóg jest z nim i obok niego w każdej trosce jego codziennego życia. Odczucie bliskości Boga przybiera u niego niekiedy charakter niemal zmysłowy, namacalny. Wiara w Opatrzność wiąże się zresztą w jakiś naturalny sposób z ogólnym światopoglądem chłopa — jest dlatego czymś więcej, niż po prostu wyuczoną tezą. Ale konkretyzm ma jeszcze drugi aspekt: oznacza on skłonność do kultywowania zabobonu. Nadprzyrodzoność jest dla chłopa obecna pod dwiema postaciami: boską i demoniczną. Duszpasterze wiejscy wiedzą doskonale o tym, jak trudno w niektórych wypadkach przeprowadzić linię demarkacyjną między tym, co u chłopa jest wiarą w Opatrzność, a tym, co jest prostym zabobonem. Nie jest przypadkiem, że w niektórych środowiskach wiejskich problematyka zabobonu powraca jako temat kazań notorycznie i regularnie.

Konkretyzm i wizualność wynikają bezpośrednio z psychofizycznej konstytucji człowieka wsi. Człowiek ten bez przerwy obcuje w sposób zmysłowy z przyrodą, widzi ją, dotyka. I tylko to stanowi dla niego rzeczywistość w pełnym tego słowa znaczeniu, co pozwala teraz lub w przyszłości wejść z sobą w taki kontakt. Stąd bierze się nieustanna próba zbliżenia przedmiotów wiary w zasięg jego oczu i rąk. Kobieta wiejska, której podaje się relikwie

do ucałowania, robi to mocno, zdecydowanie, agresywnie. Dążność do uczynienia religii namacalną i widzialną, dążność, która swój jedyny upust może znaleźć w rozbudowie symbolu religijnego, jest wszędzie wyraźna. Wpływa ona przede wszystkim na rozwój ludowej sztuki religijnej. W połączeniu z konkretyzmem daje ona religii postacie Chrystusa Frasobliwego, w którym ucieleśniają się pierwiastki wiary i codziennego życia chłopa, oraz liczne legendy o życiu Jezusa, Maryi, św. Józefa itd. Wizualność przejawia się niekiedy poprzez teatralność obrzędu religijnego. W przypadku teatralności natrafiamy nie tylko na to, że oto człowiek w sposób widzialny uczestniczy w obrzędach liturgicznych, ale także na to, że fakt tego uczestnictwa ujawnia innym, m. in. „dla przykładu". Jakkolwiek rzecz by się miała z teatralnością i wizualnością, nigdy nie traktuje się symbolu religijnego, jakby to była sama symbolizowana rzeczywistość. Dążność do tego, by niewidzialne uczynić widzialnym, jest wprost proporcjonalna do wiary w „niewidzialne".

Podobnie rzeczy się mają z wizualnością i teatralnością, które pojawiają się w postaci pielgrzymek i odpustów. Byłoby dużym uproszczeniem widzieć w tych, często niezwykle wyczerpujących przedsięwzięciach coś w rodzaju turystyczno-towarzyskich zachowań. (One zresztą nie muszą być *a limine* odrzucane.) Wszystkie wymienione przejawy religijności stanowią prawdziwą ofiarę dla Boga i tylko dla Boga. Wiedzą coś o tym księża, którzy całymi godzinami nie wychodzą wtedy z konfesjonałów. Również dużym uproszczeniem jest dopatrywanie się w zjawisku teatralności samego tylko popisu przed innymi. Uczestniczenie w procesji zwłaszcza przez niesienie baldachimu czy krzyża bywa pojmowane jako prawdziwe uczestnictwo w czynności liturgicznej kapłana. Trzeba to mocno podkreślić: ci ludzie naprawdę wierzą, że poza balastem „wizualności" kryje się prawdziwy kontakt z Bogiem. Dla mentalności mieszczańskiej procesja na ulicy jest czymś w rodzaju róży przy kożuchu. Ale inaczej dla chłopa. On wierzy, że w procesji rzeczywiście Chrystus idzie przez wieś i że wśród jej opłotków jest On jak najbardziej na swoim miejscu. I ta wiara nadaje sens oraz najgłębszy wymiar konkretyzmowi, symbolizmowi, wizualności.

Do noszenia baldachimu i chorągwi są wyznaczani najbardziej czcigodni gospodarze we wsi i wzorowi młodzieńcy. Rodzice kupują dzieciom strój „do chodzenia" i „do kościoła" — rozróżnienie, którego miasto nie zna, a które jest wyrazem jakiejś ukrytej dążności, by także przez strój uczestniczyć w wizualnej stronie liturgii.

Ale u podstaw wszystkich przejawów religijności wiejskiej leży niebezpieczeństwo, o którym wspomnieliśmy wyżej. Wizualne wartości religijne są traktowane jako główne lub jedyne wartości religijne i pierwszorzędny teren religijnego życia. Skupiają one na sobie całą uwagę człowieka i w ten sposób sprawiają pośrednio, że życie to wyładowuje się niemal bez reszty w czynach i aktach „dla samego" Boga.

WIARA I JEJ MOTYWACJA

Cokolwiek by się powiedziało o wierze chłopa, nie można jej odmówić siły i głębi. Jego wiara wkorzenia się w najgłębsze warstwy duszy. I chłopu wcale nie jest wygodnie z tą wiarą. Nieraz będzie ona krępować jego praktyczne poczynania. Mimo wszystko jednak czuje się w jej świecie tak, jak w swym własnym domu. Wiara odsłania mu jego nędzę, ale także odsłania mu jego wielkość. To ona uczy go patrzeć na siebie i siebie rozumieć. „Dla mas chłopskich — pisał Witos — wiara i Kościół były chlebem, bez którego masy te żyć by nie mogły. One im pomagały przechodzić ciężką drogę doczesnego żywota"[3]. Porównanie do chleba jest głębokie i trafne. Wiara była, jak chleb, codzienna i jak chleb prosta. Z natury rzeczy jej liczne subtelności zostały poddane zabiegom redukcyjnym i w efekcie pozostał niezbędny, ale też najważniejszy trzon. Chłopu nie była znana treść najbardziej dyskusyjnych dogmatów i tez bliskich dogmatom, stąd nie zagroziły jej spory filozoficzne, które stanowiły kiedyś główne źródło kłopotów wiary inteligenta.

Spróbujmy odpowiedzieć sobie na zasadnicze pytanie: jak chłop motywuje własną wiarę? Bo to, że ją jakoś motywuje, nie ulega najmniejszej wątpliwości.

Spójrzmy bliżej na sytuację chłopa.

Oto samo codzienne życie zmusza go do zajmowania specyficznej postawy wobec otaczającego świata, która polega na tym, że ocenia się zjawiska po ich owocach. Dobre ziarno to ziarno, które owocuje. Podobnie rzecz się ma z drzewem, z ziemią, ze zwierzętami, które hoduje. Mówi się zazwyczaj o praktycznym nastawieniu chłopa do życia. Trafniej jednak byłoby tu mówić o pewnym pragmatyzmie chłopa. Ostateczne kryterium prawdy stanowi dla chłopa sukces praktyczny związany z jego oddziaływaniem na przyrodę. „Każdej rzeczy końca patrzaj" — to jest bodaj najbardziej charakterystyczny rys chłopskiego „światopoglądu". Nic też dziwnego, że ta pragma-

[3] jw.

tyczna postawa funkcjonuje jako dominanta w ocenie świata prezentowanego przez religię. Mógłby jednak ktoś powiedzieć, że religia z natury swojej nie nadaje się do tego, by być w ten sposób ocenianą. Pozornie zarzut jest słuszny. Niemniej tylko pozornie. Pośmiertne owoce religii nie są oczywiście nikomu doświadczalnie znane. Oprócz nich jednak chłop styka się z doczesnymi owocami religii. I w ostatecznym rozrachunku one są dominujące.

A zatem głównym czynnikiem i motywem wiary religijnej chłopa jest argument pragmatyczny. Wiara przynosi mu owoce. Najbardziej oczywiście ceniona jest etyczna doktryna chrześcijaństwa. Mówi się, że „gdyby wszyscy ludzie zachowali naukę Chrystusa, świat by był szczęśliwy". Także rola wychowawcza Kościoła. Mówi się: co z ciebie wyrośnie, jeżeli nie będziesz się modlił? Pozytywne owoce religii odczuwa on także w innych dziedzinach. Głęboko religijne dzieci gwarantują mu spokojną starość. Poddanie się duchowi Ewangelii przyniesie całkiem konkretny pokój z własnym sąsiadem. Przykład uczciwości sprawi, że nie będzie musiał lękać się złodzieja itd., itd. I jeszcze jedno: wprawdzie doświadczalnie istnienie życia pozagrobowego nie zostało przez chłopa z całą pewnością stwierdzone, ale chłop w nie głęboko wierzy. Jest przekonany, że wszystkich ludzi czeka sąd. Daje tutaj o sobie znać głęboko zakorzenione poczucie sprawiedliwości, którego świat nie jest zdolny zaspokoić.

Argument pragmatyczny sięga jednak jeszcze głębiej. Wspomnieliśmy o tym, że chłop uczy się własnego człowieczeństwa i własnego życia wewnętrznego na terminologii religijno-etycznej. Zasadniczo widzi on samego siebie takim, jakim mu go odsłania religia. Ludzie stojący z boku religijnego życia wsi często nie zdają sobie zupełnie sprawy z tego, co w praktyce znaczy dla człowieka ta wiedza. Nomenklatura siedmiu grzechów głównych obejmuje zazwyczaj całość jego negatywnie moralnej samowiedzy. Podobnie całość jego pozytywnie moralnej samowiedzy zamykają nazwy cnót teologicznych czy kardynalnych. Od dziecka uczy się patrzeć na siebie oczyma przypowieści Ewangelicznych oraz rachunków sumienia. Już choćby z tego tytułu chłop widzi siebie i rozumie siebie w kategoriach pojęć religii i chrześcijaństwa. Nie sądźmy jednak, że odczuwa to jako krzywdę. To prawda, że uczy go ona jego własnej nędzy, co nie jest przyjemne. Ale to prawda też, że uczy go ona jego wielkości. Wpaja mu, że ktoś tak wielki jak Bóg słucha jego modlitwy, że przychodzi pod postacią Chleba w jego duszę, że troszczy się o to samo, o co on się troszczy. Jako

ślad pozostaje w jego świadomości poczucie własnej godności a także poczucie bezpieczeństwa w świecie. Argument pragmatyczny obejmuje także to poczucie samego siebie.

Nie bądźmy jednak jednostronni. Argument pragmatyczny stanowi wprawdzie rdzeń argumentacji chłopa za prawdziwością wiary, niemniej nie występuje samodzielnie. Ściślej mówiąc spełnia on swoją funkcję w kontekście dwóch innych „argumentów". Pierwszym jest kult tradycji, drugim właściwa chłopu jego „filozofia".

Dodatkową wartością religii jest to, że stanowi ona coś odziedziczonego po przodkach. Przodków ceni się za stateczność i mądrość, widzi się w nich dobrych gospodarzy. Pamięć o przodkach jest zazwyczaj najlepsza. Stąd wypływa naturalny szacunek dla ich wiary. Widzimy tu przejaw świadomości wspólnoty, która jednak w tym przypadku nie obejmuje wymiarów przestrzennych, lecz czasowe. Czasowa wspólnota religijna jest bardziej doniosła niż przestrzenna: nie mówi się „wierzę, bo wszyscy obok mnie wierzą" (jak może mógłby powiedzieć mieszczanin), lecz mówi się: „wierzę, bo moi przodkowie też wierzyli". Ideowa walka pokoleń pojawia się dopiero w wyniku wtargnięcia na wieś techniki a i tak na tym terenie nie jest zbyt ostra.

Drugi kontekst argumentu pragmatycznego jest utkany ze swoistej „filozofii" chłopa. Dla chłopa, którego wiedza o otaczającym świecie przyrody jest nader rozległa, świat jawi się w barwach religijnych z samej jego natury. Filozof religii mógłby powiedzieć: ma wyczucie tego, co „Święte", tj. tajemnicze, wzniosłe, napawające trwogą i uniesieniem. Chłop zachował we współczesnej cywilizacji prawie nienaruszalne wyczucie tajemnicy świata. Tajemnica świata przenosi go poza świat. Mówi: „Coś musi przecież istnieć". To „musi" jest tutaj szczególne. Nie chodzi o wyrażenie własnego, subiektywnego pragnienia czy życzenia, ale chodzi o wyrażenie tego, że on sam „musi" ten postulat wypowiedzieć, bo mu to świat narzuca. I jeszcze jeden rys: wypowiadając swoje „musi istnieć" chłop ma świadomość szerokiego otwarcia się na świat. Gdy tylko oderwie na chwilę oczy od swego pługa i zobaczy świat w jego pięknie i jego dostojnej wspaniałości, wtedy stanie przed nim konieczność uznania Boga, zaś samo to uznanie splecie się ze świadomością poszerzenia własnej duszy. Stąd zjawisko niewiary jest dla niego niezrozumiałe i bardzo często kojarzy się z jakąś postacią zacieśnienia.

Argument pragmatyczny trzeba zatem widzieć na tym, niezwykle złożonym tle. Gdyby ktoś szukał analogii do wiary chłopskiej w wierze wielkich myślicieli chrześcijaństwa, z pewnością na-

trafiłby z jednej strony na „zakład" Pascala, z drugiej na... krytykę rozumu praktycznego I. Kanta. Ale znalazłby się także w obliczu tego „zdziwienia wobec otaczającego nas świata", o którym na początku swej metafizyki mówił sam Arystoteles.

Spróbujmy obecnie dokonać przeciwstawienia między wiarą chłopa a wiarą inteligenta. Otóż rzuca się w oczy zjawisko charakterystyczne: wiara inteligenta ma zasadniczo profil erudycyjny, podczas gdy wiara chłopa wiąże się z szeroko pojętą „mądrością".

Inteligent kształtował swą wiarę w szeregu dyskusji z prądami nauki i filozofii, które jego wierze zagrażały. Wymagało to od niego, by nieustannie wzbogacał swoje religijne wiadomości. Nie tylko zresztą to. Pogłębienie wiadomości religijnych było naturalnym następstwem jego poszerzającego się wykształcenia. Inaczej jest w przypadku wiary chłopa. Tam najbardziej podstawowe prawdy religii splatały się z jego naturalną, chłopską filozofią. Wystarczy wziąć pod uwagę zestaw przysłów i porzekadeł ludowych. Splata się tam ze sobą religijna wiara z wiedzą naturalną o życiu i świecie: każdej rzeczy końca patrzaj, młyny Boże mielą powoli, ale sprawiedliwie, Bóg nierychliwy, ale sprawiedliwy. Mogą one stanowić prawdziwą kontynuację starotestamentowej Księgi Mądrości. Poza tym na ten szczególny profil religijnej wiary chłopa oddziaływały i oddziałują nadal żyjący we wsi ludzie religijni, rodzaj religijnych i moralnych wzorców wsi, niekiedy księża, bardzo często świeccy, których autorytet jako ludzi „mądrych", byłych „obieżyświatów", jest ogromny. Jednym z nich był kiedyś znany na Orawie gazda Piotr Borowy, czy w mniejszym zasięgu Klimek Bachleda, Sebastian Chowaniec i i. Ten nieerudycyjny lecz przeniknięty „mądrością" rys religijności chłopskiej jest dzisiaj szczególnie godny podkreślenia, gdy np. w odgórnie kierowanej tematyce kazań nie robi się żadnych różnic między jedną a drugą formą religijności.

Mówiliśmy wyżej o konkretyzmie wiary chłopa. Konkretyzm ten, jak widzieliśmy, był przejawem jego wiary w Opatrzność. W ścisłym związku z wiarą w Opatrzność i jednocześnie z argumentacją za prawdziwością religii stoją cuda. W psychice chłopa wiele właściwości woła o cud. Cudu doprasza się konkretyzm, wizualność, zmysłowy sposób doświadczenia świata, czasami sama modlitwa jest prośbą o cud. Stąd wyłania się łatwość, z jaką uznaje on to, że pewne zadziwiające przypadki są prawdziwymi cudami. Niemniej jednak rozwianie wiary w cudowność jakiegoś konkretnego przypadku wcale nie niszczy jego wiary.

Wiedzą też chłopi dobrze, że najczęściej przeciwnikami cudu są ich właśni duszpasterze.

Spójrzmy obecnie na wiarę chłopa od innej strony, od strony jego świadomości śmierci. Wydaje się, że zarówno świadomość śmierci jak rzutowanie religii na tę świadomość jest w religijności chłopskiej tak szczególne i, dodajmy, tak piękne, iż domaga się wyraźnego podkreślenia.

Śmierć w świadomości chłopa organicznie wiąże się z życiem i nie burzy jego ładu. Dlatego chłop przede wszystkim nie lęka się śmierci. Swoje odejście widzi w perspektywie nadciągających co roku jesieni, gdy wszystko obumiera, i wiosen, gdy wszystko z powrotem zaczyna żyć. I oto znów z naturalną mądrością chłopa, której źródła leżą w obserwacji życia, splata się wizja Ewangelii. (Wiosna kojarzy się chłopu nie tylko z pracami na roli, ale także ze Zmartwychwstaniem i nowym życiem).

Śmierć przychodzi do człowieka jako coś nad wyraz poważnego. I coś z istoty swej religijnego. Przytaczamy tutaj wypowiedź dwóch znawców wsi, tj. S. Pigonia i J. G. Pawlikowskiego, zawartą w uwagach Pigonia o książce Pawlikowskiego *Cisonie*. „Temu trudnemu momentowi żegnania się z życiem — pisze Pigoń — przystoi również stateczna powściągliwość uczuciowa. Widzieć można do dziś na wsi takie godne, uroczyste rozstawanie się ze światem. Poczucie ładu i tutaj nie opuściło odchodzącego. Jędrzej rozporządził roztropnie pozostawioną majętnością, ustalił sposób swego przyszłego pochowku, chciał mieć przy sobie i objąć pogodnym spojrzeniem swoich bliskich, pożegnać pola i słońce. Właśnie jak przystało na odchodzącego gospodarza. Bo «chłop nie ucieka od myśli o śmierci, bliższa mu jest niż ludziom cywilizowanym, jak i wszystko, co przyrodzone». Jędrzej przeznał swój dzień. Kazał się ogolić, ubrać w czarną cuchę i doprowadzić do ganku. Rozejrzał się po świecie, pomilczał chwilę i powiedział żonie: «Dziś juz na mnie bedzie cas». A na jej uwagę, że przecież czuje się lepiej, objaśnił ją dobrotliwie i spokojnie: «Ba jakoz? Nie lekcejsa bedzie śmierć, kie w sobie lepiej i zgodnie z dopustem bozym?» W szacunku chłopskim, rozumianym i akceptowanym przez autora, dobra stateczność to jedna z najwyższych osobistych wartości wewnętrznych, zarazem jeden z najcenniejszych filarów życia społecznego. Jakże charakterystyczna dla człowieka, co życie bierze na serio i wypełnia je uczciwą pracą. To także jakby odblask boskości w nim" [4].

To religijne przeżywanie śmierci, jako przejścia z jednego świata do drugiego, odsłania nam głębię wiary chłopa. Bardziej

[4] S. Pigoń, *Uwłaszczenie literackie chłopa*, „Znak" 133/134, s. 910—911.

niż kiedykolwiek, w tym właśnie momencie zdaje ona egzamin swej wewnętrznej dojrzałości. Widać to także w szczegółach codziennego życia. Jakże inaczej niż w „środowiskach cywilizowanych" kształtuje się stosunek chłopa do sakramentu chorych. Pamięć o śmierci sprawia, że samo życie nabiera dla niego głęboko poważnego charakteru. I wreszcie w jej perspektywie całkiem swoiście polaryzuje się to, co w tym życiu ważne i mniej ważne. „Jakie życie, taka śmierć". Wraz z przekonaniem o głębokiej powadze śmierci idzie wiara w jej religijny charakter a za tym troska „o dobrą śmierć". I tak religia użycza coś ze swej powagi zjawisku śmierci i na odwrót, zjawisko śmierci użycza swej powagi religii. W perspektywie dwu faktów: nadprzyrodzonego faktu religii i przyrodzonego faktu śmierci, samo życie zmienia swe znaczenie.

ŻYCIE RELIGIJNE A MORALNOŚĆ WSI

Zewsząd słyszy się zarzuty, że religijność wiejska wywiera zbyt mały wpływ na moralne życie wsi. Zarzut ten, jak każde twierdzenie wynikające z generalizacji zjawisk indywidualnych, jest tylko częściowo słuszny. Sądzimy, że promieniowanie religii na moralność w innych środowiskach, poza na ogół elitarnymi środowiskami inteligencji katolickiej, nie jest większe, jeżeli nie jest jeszcze mniejsze (zwłaszcza w środowisku drobnomieszczańskim). Częściowo wyjaśniliśmy to zjawisko faktem, że na ogół uważa się na wsi za czyn religijny tylko taki czyn, który wprost i bezpośrednio dotyczy Boga, natomiast cała dziedzina współżycia z innymi jest tylko drugorzędnie religijna. Innego wyjaśnienia mogłyby dostarczyć dane psychologiczne a nawet fizjologiczne. Ale nie o usprawiedliwienie przecież chodzi. Chodzi o opis istotnych związków między religią a moralnością na wsi bez stawiania pochopnych diagnoz.

Wieś współczesna jest zagrożona od strony pijaństwa, kłótni sąsiedzkich, nieuczciwości, kradzieży. Zagraża to oczywiście także wierze religijnej. Niemniej w przypadku wzajemnych relacji wiary i moralności natrafiamy na charakterystyczne zjawisko. Oto o ile w sferze zagadnień religijnych decydujące było ciążenie czasowego dziedzictwa społecznego (wiary przodków), o tyle w sferze życia moralnego obserwujemy ciążenie najbliższego „otoczenia przestrzennego" człowieka. Opinia aktualnego otoczenia jest tutaj zniewalająca. Ujawnia się ona poprzez tworzenie i nadawanie zobowiązującego charakteru tzw. „lokalnym normom obyczajowym" [5], które zazwyczaj stoją w opozycji do norm etyki

[5] Zwrócił na to uwagę w prywatnej rozmowie mgr Józef Marek z Szaflar.

chrześcijańskiej. W konflikcie między religią a moralnością znajduje swoje odbicie konflikt między „społecznością czasową" i jej wpływem na wieś a „społecznością przestrzenną" i jej oddziaływaniami. Wydaje się, że Podhale jest szczególnie mocno nasycone tego typu „lokalnymi normami obyczajowymi". Oto „honor" wymaga tego, by doznaną krzywdę pomścić we własnym zakresie, aby przynajmniej od czasu do czasu upić się, a w niektórych okolicach zręczna kradzież jest dowodem „dojrzałości" młodego człowieka. Nie jest „dyshonorem" wszczęcie bójki na weselu, ani trwające latami „procesowanie się" o kawałek pola. Podobne normy obyczajowe obejmują także sprawy małżeństwa i etyki seksualnej.

Świadomość zobowiązywania norm obyczajowych tego typu przejawia się zazwyczaj dwojako. Raz pytaniem „co ludzie powiedzą" (przy czym mało interesujące staje się to, co powie instytucja-Kościół), raz postawą: „wszystko jedno, co powiedzą ludzie, mój honor wymaga... itd.". Nie znaczy to jednak, by tym samym dochodziło do zerwania więzów z Kościołem. Gdzieś na dnie świadomości żyje nadal zasadnicze uznanie religijnych postulatów etycznych, które nagle daje o sobie znać np. w okresie wielkopostnym w aktach sakramentalnej pokuty. Sądzimy jednak, że nie będzie żadną przesadą stwierdzenie, że w katolicyzmie wiejskim żyją różnego rodzaju p o d s k ó r n e h e r e z j e etyczne, będące utrapieniem znających wieś duszpasterzy. Słynne na Podhalu są np. kazania ks. Józefa Świstka, jednego z najwybitniejszych w swoim czasie duszpasterzy tego regionu, poświęcone zwalczaniu honorowych bójek czy zabobonów.

W wyniku starcia moralności i religii religijność nabiera charakteru p o k u t n e g o. Oto wieś zasadniczo zdaje sobie sprawę z własnego stanu moralnego i grzechy nazywa po imieniu. Wie także o tym, że jej stan moralny stoi w sprzeczności z wyznawaną religią. Czasami słyszy się próby usprawiedliwień: spór o ziemię motywuje się tym, że nie wolno uszczuplać dziedzictwa przodków (por. np. spory z byłymi właścicielami terenów Tatrzańskiego Parku Narodowego), kradzież w lesie jest interpretowana jako zbieranie ze wspólnego dobra, podobnie kłusownictwo itp. Niemniej są to tylko zazwyczaj próby u s p r a w i e d l i w i e ń a nie r o z g r z e s z e ń. Gdy chłop przystępuje do sakramentu pokuty, wymienia lojalnie wszystkie przewinienia z tej sfery. A zatem r z e c z y s ą n a z y w a n e p o i m i e n i u. I to właśnie rzutuje w swoisty sposób na wiejską religijność: religia jest między innymi traktowana jako instytucja p o w o ł a n a d o o d p u s z c z a n i a g r z e c h ó w, nakładania pokut i oczyszczania dusz. Ma to niewątpliwie dwa aspekty. Przede wszystkim świadczy o tym, że świadomość w i n y m o r a l n e j wcale nie oderwała się od ś w i a-

domości grzechu. „Tobie samemu zgrzeszyłem" — mówił Dawid i mówi dzisiaj religijny mieszkaniec wsi. Z drugiej strony traktowanie religii jako instytucji przede wszystkim oczyszczającej a nie wychowującej oraz łatwość, z jaką uzyskuje się rozgrzeszenie, przyczyniają się do tego właśnie, że promieniowanie religii na moralność nie jest tak radykalne, jak tego moglibyśmy się spodziewać [6].

PROBLEM WSPÓLNOTY

Ostatnie czasy rozwinęły na wsi podhalańskiej niespotykane dotąd w takim zakresie poczucie wspólnoty religijnej między jej mieszkańcami. Sprzyjały temu różne czynniki, wśród których dominującą rolę odegrało to, że zniknął lub stracił na dawnej ostrości konflikt gospodarczy między najuboższymi i najbogatszymi mieszkańcami wsi. Średnia dobrobytu na wsi jest dzisiaj zasadniczo dla wszystkich dostępna i niezależna od ilości posiadanej ziemi. Tak więc wspólnota religijna wsi jest częścią ogólnej wspólnoty wsi, świadomość której pomnożyła się zasadniczo.

Bywa tak, że poczucie religijnej wspólnoty wsi, jak zresztą każde poczucie wspólnoty w grupie rządzonej, przysparza wielu kłopotów Władzom Kościelnym. Czytamy często w prasie o sporach między władzami Kościelnymi a wsią tyczących tego lub owego duszpasterza, takiego lub innego sposobu załatwiania spraw ekonomicznych, moralnych itd. Niemniej pamiętajmy także o pozytywnych stronach świadomości wspólnoty. Przejawia się ona także przez wzrost społecznej odpowiedzialności parafii za konkretne przejawy życia religijnego na jej terenie a nierzadko poza tym terenem, jak np. wygląd kościoła, stan plebanii, stan sal katechetycznych, za samą katechizację religijną a także za funkcjonowanie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W niektórych okolicach poczucie odpowiedzialności za to jest tak wielkie, że łatwiej byłoby tam znaleźć środki na budowę nowego kościoła

---

[6] Przykładem religijności pokutnej może być następujące wydarzenie. Oto miałem okazję obserwować przez jakiś czas parafię Nowa Biała pow. Nowy Targ, w której z powodu konfliktu narodowościowego stało się niemożliwe odprawianie normalnych nabożeństw w kościele. Nabożeństwa te zostały przez władze Kościelne zawieszone do czasu pogodzenia się stron. Parafia jest wewnętrznie skłócona, nierzadko członkowie jednej rodziny występują przeciwko sobie. Atmosfera we wsi od dłuższego czasu jest nieznośna. I oto rzecz charakterystyczna: mieszkańcy tej wsi są najliczniejszymi penitentami okolicznych parafii. Częstość spowiedzi a także ich ilość nie ma jednak, jak dotąd, większego wpływu na zmianę istniejącej sytuacji. Ks. J. T.

niż na wyplenienie pijaństwa lub pieniactwa. Religia nie przychodzi do chłopów jako coś narzuconego z zewnątrz, ale jako coś, co jest przywołane ich własnym pragnieniem. Wiele też wskazuje na to, że poczucie wspólnoty prafialnej nie tylko nie będzie maleć, lecz będzie nieustannie wzrastać. Stawia to Kościół w obliczu całego szeregu nowych zagadnień, m. in. sprawy dopuszczenia świeckich do współuczestnictwa w pozytywnym zarządzaniu parafią. Tym bardziej doniosłym zadaniem staje się to, by świadomości wspólnoty nie nadużywać dla celów osobistych lub niereligijnych.

Ważnym elementem więzi religijnej w parafii jest duszpasterz oraz naturalne więzi rodzinne. O sytuacji duszpasterza już powiedzieliśmy. Zwróćmy krótko uwagę na więzi rodzinne.

Na wsi więź rodzinna, mimo takich czy innych pęknięć, nadal stanowi jeszcze żywe, mocne spoiwo. Obserwujemy tutaj nad wyraz głębokie przenikanie się podstawowych dogmatów chrześcijaństwa z naturalną świadomością rodzinną chłopa. Kult Boga Ojca jest sublimacją szacunku dla własnego ojca, który w swych zasadniczych zrębach nie podlega żadnej dyskusji. Kult Matki Bożej jest sublimacją czci dla Matki, która także nie podlega dyskusji. Stosunek matki do syna kojarzy się spontanicznie ze stosunkiem Maryi do Jezusa. W ten sposób znów możemy zaobserwować, jak naturalne życie rodzinne zbliżyło chłopu abstrakcyjną dogmatykę chrześcijaństwa a dogmatyka chrześcijaństwa nadała życiu charakter sakralnej powagi. Oczywiście nie wyklucza to sytuacji konfliktowych. Niemniej powszechna opinia społeczna wsi idzie w tym przypadku zasadniczo zgodnie z opinią proboszcza i religii. Podstawowe wartości rodzinne trwają jeszcze nadal w stanie względnie nienaruszonym. Tak np. nierozerwalność małżeństwa jest nadal wartością zasadniczo bezdyskusyjną: nawet nałogowe pijaństwo męża nie jest zazwyczaj powodem podważenia tej nierozerwalności.

PERSPEKTYWY

Spróbujmy zestawić pozytywne elementy modelu wiejskiej religijności i przyjrzeć się bliżej siłom, które go wewnętrznie dezintegrują.

Centrum religijności wsi stanowi jej wiara. Jest to niewątpliwie wiara mocna, żywa, konkretna, zespolona z naturalną mądrością i światopoglądem chłopa, której nie niweczą ani osobiste cierpienia, ani nawet konflikty z jej instytucjonalnymi przedstawicielami. Z kolei rdzeniem tej wiary jest przeświadczenie, że „bez woli Bożej włos człowiekowi z głowy nie spada", tj. wiara

w Opatrzność. Gdzieś w cieniu, niemniej w pobliżu centrum, leży świadomość własnej i osobistej godności w świecie tej wiary. Świadomość ta nie jest wrogiem więzi społecznej, lecz raczej źródłem jej doskonalszej formy: oto większość aktów religijnych bywa spełniana społecznie (inaczej niż to ma miejsce wśród inteligencji, gdzie zazwyczaj przeważają akty „prywatne"). Doniosłą rolę odgrywa w niej symbol religijny. Nie tylko udostępnia człowiekowi Boga, ale sprawia, że religijne akty człowieka same stają się widoczne, co stanowi dodatkowy czynnik więzi społecznej.

Ten szkicowo zarysowany model religijności chłopa jest dezintegrowany przez naturalne, immanentne psychofizycznej strukturze chłopa siły odśrodkowe. Są to, jak widzieliśmy, skłonność do zabobonu związana gdzie niegdzie z niskim jeszcze stanem oświaty (zwłaszcza starszego pokolenia), skłonność do popisywania się wartościami zewnętrznymi a głębiej wnikając — podskórne herezje etyczne choćby w postaci „lokalnych norm obyczajowych" czy bardziej ogólnej dążności do uznawania za akty religijne wyłącznie tych czynności, które kierują się wprost na osobę Boga. Wszystkie wymienione czynniki są nieodłączne w pewnym zakresie od samej istoty takiego zjawiska jak moralność, religia i ogólna kultura człowieka. Stąd też główny wysiłek duszpasterzy zmierzał dotychczas zasadniczo w tym kierunku, by uchronić wiarę chłopa przed destrukcyjnymi siłami tkwiącymi w nim samym. Mieściły się w tym także zabiegi, by jego religijności odebrać piętno pokutne na korzyść wychowawczo-pokutnego.

Obecnie sytuacja zaczyna się raptownie zmieniać. Do czynników dezintegrujących immanentnych dochodzą czynniki wywołane szczególną sytuację zewnętrzną wsi współczesnej.

Zjawiskiem najbardziej jaskrawym i źródłem szeregu dalszych przemian jest wtargnięcie na wieś cywilizacji technicznej oraz uprzemysłowienie licznych terenów dotychczas rdzennie wiejskich (instytucja chłopo-robotnika). Za tym idzie wzrost stopy życiowej wsi, zmiana struktury szkolnictwa, wzrost kontaktów ze światem dzięki radiu, telewizji, czytelnictwu prasy i książek. Zmienia się też nasycenie wsi przez inteligencję. Do dawnych inteligentów — proboszcza i nauczyciela, dołączył się agronom, urzędnicy Rad Narodowych, spółdzielni, nierzadko lekarz, a sezonowo liczni goście i turyści. Zwiększyła się też ilość kontaktów z inteligencją i cywilizacją miejską. I jeszcze jeden czynnik zmian kulturowych wsi, niezwykle ważny i jednocześnie często zapoznawany: oto w tej chwili kierują ogólnym życiem wsi przedstawiciele pokolenia, któremu wojna przeszkodziła w awansie społecznym i w emigracji do miasta. Jest to pokolenie przesycone jednostkami zdolnymi, dynamicznymi, pełne twórczych ini-

cjatyw społecznych. Ale ich dzieci już na wsi nie pozostają. Pokolenie rządzące współczesną wsią docenia rolę nauki i dlatego najlepszych kieruje „do szkół". Na miejscu pozostają ludzie o mniejszych walorach intelektualnych, których duchowość nie osiągnie przeciętnej współczesnego pokolenia. Te wszystkie czynniki, od uprzemysłowienia do emigracji elementu zdolnego, odbijają się już dziś a jeszcze bardziej odbiją się jutro na modelu wiejskiej religijności.

Wymienione tutaj czynniki zewnętrzne wywołują szereg zmian w duchowej sferze człowieka wsi, szczególnie w zakresie jego sposobu myślenia i sposobu wartościowania świata. W ten sposób dotykają wiejską religijność w jej fundamentalnych wartościach. Najogólniej można stwierdzić, że przekształcają one sens argumentu pragmatycznego oraz znaczenie „chłopskiej filozofii", w której „mądrość" ludowa grała pierwsze skrzypce.

Argument pragmatyczny funkcjonuje nadal, ale z powodu większego niż dotychczas uczulenia na wartości niesione przez technikę i kulturę drobnomieszczańską, nabiera utylitarnego znaczenia. Religię ocenia się po owocach. Ale to, co kiedyś było jej owocem, dzisiaj stało się wynikiem ustawodawstwa społecznego (stosunek dzieci do starych rodziców, los sierot, sprawy spadkowe itp.) lub ogólnej stabilizacji władzy państwowej (np. ograniczenia kradzieży). Także poczucie własnej godności chłopa nie jest w takim jak dotychczas zakresie zagrożone przez czynniki zewnętrzne (chociaż czasami rolę dawnego ekonoma przejmuje dzisiaj z powodzeniem... konduktor z PKS-u). W tym kontekście argument pragmatyczny zwraca się czasami, i w jakimś zakresie, przeciwko religii: jeżeli religia wymaga ofiar, tym gorzej dla religii. Nie jest to oczywiście zjawisko masowe. Nie dochodzi też do zerwania z religią. Sama argumentacja nie skłania do takiego zerwania, lecz raczej do zajęcia postawy, w której ofiary byłyby redukowane do minimum a religia zachowana „na wypadek" śmierci, świadomość której jest nadal żywa. Można tu mówić tylko o osłabieniu pod wpływem nowej argumentacji moralnego wpływu religii na człowieka wsi a nie o jakiejś klęsce jej dogmatyki. Nie należy też sądzić, że opisany stan rzeczy polega na laicyzacji społeczeństwa wiejskiego. Przede wszystkim nie jest on jeszcze powszechny a nadto jest on raczej wzrostem egoizmu niż laicyzmu.

Zmiany w „chłopskiej filozofii" są wywołane wzrostem wykształcenia technicznego oraz sumy ogólnych wiadomości chłopa. Zjawisko to jest normalne, dodatnie i nikt nie ma prawa przeciwko niemu oponować. Niemniej trzeba widzieć jego uboczne oddziaływania. Naukowo-techniczna interpretacja zjawisk bezpośrednio otaczających chłopa sprawia, że Bóg, który dawniej był bliski

człowiekowi i wszędzie obecny, zaczyna się oddalać. Podcina to naturalną wiarę w Opatrzność a co za tym idzie wpływa na konkretyzm religijny i wizualność. Ma to niewątpliwie pozytywne skutki, choćby w postaci eliminowania ze wsi resztek zabobonu. Ale ma także echa negatywne. Wydaje się, że na wsi już nigdy nie powstaną warunki po temu, by mogła się tam pojawić spontanicznie i w skali masowej postać takiego np. Chrystusa Frasobliwego, tak charakterystyczna dla jej wczorajszej religijności. I znów nie ma mowy o tym, by wzrost wiedzy o świecie powodował zerwanie z religią. Niemniej sprawia on powolne oddalenie się Boga, najpierw poza odległość zmysłów, potem także poza zasięg dotychczasowego obyczaju.

I jeszcze dwa inne zjawiska już mniejszego autoramentu: zmiany w dziedzinie wzorca osobowego oraz w oddziaływaniach tradycji.

Dawny wzorzec był modelowany z jednej strony ambonowymi koncepcjami duszpasterza, z drugiej przykładem żyjących na wsi gospodarzy, mędrców, artystów-chłopów w jednej osobie. Obecnie z chwilą pojawienia się we wsi nowej inteligencji, to ona zaczyna skupiać uwagę młodego pokolenia i stanowić ideał awansu społecznego. Wzbudza ona podziw u chłopów przede wszystkim dzięki swej erudycji. Stanowi też wzorzec do naśladowania dla ich dzieci [7].

Zanik roli tradycji idzie w parze ze wzrostem presji opinii ludzi bezpośrednio otaczających chłopa. Wspomnieliśmy już o konflikcie „społeczności czasowej" i „społeczności przestrzennej". Znaczenie tego konfliktu jest co najmniej dwojakie: w przypadku zaistnienia konfliktu związanego z funkcjonującą lokalną normą obyczajową, opinia działa negatywnie na moralność, w innych natomiast wypadkach wpływa na spłycenie praktyk religijnych chłopa, które są wtedy wykonywane jako wynik „owczego pędu" a nie rzetelnej wiary.

Rysujący się tutaj obraz religijności wiejskiej ujawnia znamiona prawdziwego kryzysu. Religijność tę dezintegrują od wewnątrz i od zewnątrz siły, z których wyłaniają się wręcz przeciwne sobie dążenia.

Dzisiaj obserwujemy: oto jakiś całkiem młody Gadeja, Gąsienica, Boryna czy Chowaniec uczęszcza do szkoły przysposobienia rolni-

[7] Charakterystycznym przykładem doceniania przez wieś roli nauki jest np. frekwencja w szkole w miejscowości Ł. na Podhalu w okresie kopania ziemniaków. Jeszcze kilkanaście lat temu ilość absencji przewyższała ilość obecnych. Dzisiaj, mimo niedostatku siły roboczej, zwolnienia z lekcji należą do rzadkości. Dlaczego??? Odpowiedź prosta: dzieci i rodzice żyją świadomością egzaminu wstępnego do szkoły średniej, do której wybierają się wszystkie dzieci ostatniej klasy.

czego, na kurs prawa jazdy, ogląda telewizję, bywa stale na katechizacji religijnej, wie coś niecoś o Soborze, sprzedaje naiwnym nieco „ceprom" „pamiątki z..." i od czasu do czasu występuje w zespole regionalnym, gdzie śpiewa, mówi i tańczy trochę dla ojców, resztę dla siebie, z ogromną pasją i oddaniem, rzetelnie i jak najdokładniej, bo tak wymaga jemu tylko naprawdę znany duch starej muzyki. Niektórzy z nich chodzą do szkół średnich, między innymi do takiej, gdzie ich uczą robić gitary i skrzypce.

Co stanie się z nimi za lat kilkadziesiąt?

Czy rozwój osobowości pójdzie w stronę dalszej kapitulacji wobec wzorca kultury drobnomieszczańskiej wraz z jej sztampą, pseudo-ambicjonalnością, kultem mentalności utylitarno-technicznej i bezustannym pośpiechem, czy przeciwnie, w stronę odkrycia najgłębszych wartości mijającej kultury patriarchalnej, miłości do ziemi, przywiązania do wolności i wewnętrznej niezależności, do spokoju i mądrości, słowem w stronę najpiękniejszego, jak dotąd, modelu kultury wsi — wielkich gaździn i gazdów, mędrców i artystów a także trochę świętych w jednej osobie? Jak będzie wyglądać ich religijność? Czy będzie to religijność wiary, czy religijność „na wszelki wypadek?" Jak będzie wyglądał kościół, który napełnią? Będzie to kościół śpiewający, kościół recytujący, czy moża kościół ludzi zażenowanych?

Znakiem kryzysu i znakiem ostrego zakrętu jest to, że każda z ewentualnych odpowiedzi na te i tym podobne pytania jest jednakowo prawdopodobna.

Stanisław Grygiel, ks. Józef Tischner

ANNA MORAWSKA

„ŚWIECKI KATOLICYZM"?

TŁO PRAKTYCZNE SCHEMATU TRZYNASTEGO

Myśl o szeroko obecnie dyskutowanej *Konstytucji pastoralnej o Kościele w świecie współczesnym* narodziła się w r. 1962. Inspiracją bezpośrednią było podobno wygłoszone przez Jana XXIII przemówienie, otwierające pierwszą sesję Soboru. Grały jednak rolę także dwa względy całkiem praktyczne. Po pierwsze, coraz jaśniej zdawano sobie sprawę, że Kościół musi zaangażować się bardziej jednoznacznie i bezpośrednio w dramat trzeciego świata. Po drugie coraz ostrzejsza stawała się świadomość, że z wielu przyczyn trzeba starać się znaleźć jakąś wspólną platformę etyczną, szerszą niż credo wyznaniowe, jakiś wartościujący *consensus minimum* dla pluralistycznych społeczeństw nowoczesnych.

Czynniki te były zapewne dosyć jasne dla pewnej części Ojców Soboru i dla jego czołowych teologów. Sam jednak charakter dokumentu, zwanego początkowo „schematem siedemnastym" przedstawiał się zrazu dość „niewinnie". Gdy już Kościół przeorganizuje się wewnętrznie i uporządkuje ostatecznie różne zagadnienia teologiczne, myślano, wyda coś w rodzaju dobrotliwego orędzia do świata. Ukaże mu swoją gotową już, odnowioną „twarz" i wyrazi mu swoją przyjaźń...

Karl Rahner pisał kiedyś w „Pax Romana Journal" (Nr 6/1965), że jakiś przyszły historyk, badający formację religijną Ojców Soboru i jednocześnie treść wydanych przez nich dokumentów, będzie być może zdziwiony, że zostały one podpisane „dość spokojnie i spontanicznie, bez jakichś dużych oporów, bez zaskoczenia, tak jakby nie zauważono po prostu, co zostało naprawdę powiedziane". Ojciec Rahner, który jest jak wiadomo jednym z czołowych współtwórców Soboru, miał tu na myśli głównie tekst *De Ecclesia*. Wydaje się jednak, że również schemat siedemnasty miał stać się czymś znacznie bardziej rewolucyjnym niż się zdawało na początku, a nawet już na końcu, przy podpisywaniu gotowej Konstytucji.

To co nastąpiło, i co stawało się coraz jaśniejsze w miarę jak postępowały prace nad tekstem, określić trzeba przede wszystkim jako „sprzężenie zwrotne". Dokument, mający być przyjaznym po-

ANNA MORAWSKA

„ŚWIECKI KATOLICYZM"?

TŁO PRAKTYCZNE SCHEMATU TRZYNASTEGO

Myśl o szeroko obecnie dyskutowanej *Konstytucji pastoralnej o Kościele w świecie współczesnym* narodziła się w r. 1962. Inspiracją bezpośrednią było podobno wygłoszone przez Jana XXIII przemówienie, otwierające pierwszą sesję Soboru. Grały jednak rolę także dwa względy całkiem praktyczne. Po pierwsze, coraz jaśniej zdawano sobie sprawę, że Kościół musi zaangażować się bardziej jednoznacznie i bezpośrednio w dramat trzeciego świata. Po drugie coraz ostrzejsza stawała się świadomość, że z wielu przyczyn trzeba starać się znaleźć jakąś wspólną platformę etyczną, szerszą niż credo wyznaniowe, jakiś wartościujący *consensus minimum* dla pluralistycznych społeczeństw nowoczesnych.

Czynniki te były zapewne dosyć jasne dla pewnej części Ojców Soboru i dla jego czołowych teologów. Sam jednak charakter dokumentu, zwanego początkowo „schematem siedemnastym" przedstawiał się zrazu dość „niewinnie". Gdy już Kościół przeorganizuje się wewnętrznie i uporządkuje ostatecznie różne zagadnienia teologiczne, myślano, wyda coś w rodzaju dobrotliwego orędzia do świata. Ukaże mu swoją gotową już, odnowioną „twarz" i wyrazi mu swoją przyjaźń...

Karl Rahner pisał kiedyś w „Pax Romana Journal" (Nr 6/1965), że jakiś przyszły historyk, badający formację religijną Ojców Soboru i jednocześnie treść wydanych przez nich dokumentów, będzie być może zdziwiony, że zostały one podpisane „dość spokojnie i spontanicznie, bez jakichś dużych oporów, bez zaskoczenia, tak jakby nie zauważono po prostu, co zostało naprawdę powiedziane". Ojciec Rahner, który jest jak wiadomo jednym z czołowych współtwórców Soboru, miał tu na myśli głównie tekst *De Ecclesia*. Wydaje się jednak, że również schemat siedemnasty miał stać się czymś znacznie bardziej rewolucyjnym niż się zdawało na początku, a nawet już na końcu, przy podpisywaniu gotowej Konstytucji.

To co nastąpiło, i co stawało się coraz jaśniejsze w miarę jak postępowały prace nad tekstem, określić trzeba przede wszystkim jako „sprzężenie zwrotne". Dokument, mający być przyjaznym po-

zdrowieniem świata, w jego języku, już po dokonaniu i zamknięciu odnowy wewnętrznej Kościoła, rzutował, jak się okazało, w każdej niemal myśli, na każdym kroku, spowrotem na Kościół, spowrotem na teologa, otwierał pytania, które zdawały się zamknięte, stawiał pytania nowe. Prace nad schematem już „trzynastym" wykazały rzecz niesłychanie prostą, lecz zarazem brzemienną w nieobliczalne konsekwencje. Nie dało się, mianowicie, przemówić do laickiego świata, laickiej kultury „serdecznie", to znaczy w jakiejś mierze — solidarnie, nie dało się użyć jej humanistycznego, empirycznego języka, nie ruszając zarazem z posad całych wielkich i starych systemów myślenia o wartościach, o ich przekazywaniu, o sensie historii, religii, objawienia... Dopiero dzisiaj chyba, w rok po promulgowaniu *Gaudium et Spes,* widać pełniej już olbrzymie perspektywy i olbrzymie pytania wiążące się z dokumentem zamierzonym, a miejscami także napisanym, tak prosto, że zarzuca mu się nieraz „uproszczenia".

Nie da się oczywiście, nikt dzisiaj nie potrafi wyczerpać czy tym bardziej rozwiązać wszystkich problemów jakie nasuwają się myśli i praktyce katolickiej, na jej drodze przewartościowania „laickiej" strefy działań, przeżyć i dokonań ludzkich. Można jednak, i chyba trzeba jeśli chcemy dzielić jakoś ogólnochrześcijański los, sygnalizować bodaj kierunki wielkich współczesnych pytań. Jest to tym bardziej uzasadnione, że Konstytucja, już w zamierzeniu swych autorów, jest dokumentem bardziej mobilizującym myśl twórczą na przyszłość, niż pieczętującym osiągnięte już rezultaty. W zakończeniu jej czytamy: „Wykład ten ma w bardzo wielu punktach celowo charakter tylko ogólny. Co więcej, jakkolwiek podaje naukę już w Kościele przyjętą, wymaga jeszcze rozwinięcia i poszerzania, ponieważ nierzadko chodzi o zagadnienia podlegające ustawicznej ewolucji".

Celem tego szkicu jest ukazanie kilku tylko poszerzających się i ewoluujących perspektyw nowego stosunku „Kościół-świat", który Konstytucja podaje jako „naukę już w Kościele przyjętą". Aby je w spcsób możliwie pełny zarysować, trzeba najpierw cofnąć się do wspomnianych wyżej całkiem praktycznych motywacji „schematu siedemnastego", potem zaś wybiec nieco poza sam tekst gotowego dokumentu, w dziedzinę wiosków i refleksji, które wzbudził, i które w obecnej chwili są już elementem żywej i twórczej świadomości katolickiej, elementem klarującej się, nowej formacji intelektualnej i moralnej.

Potrzeba zaangażowania się Kościoła w problematykę sprawiedliwości ekonomicznej wydaje się na pierwszy rzut oka tyleż zrozumiała, co banalna. W wyobraźni wielu ludzi sprowadza się zapewne do postulatu, aby księża więcej mówili o Afryce i aby

częściej skłaniali do wysyłania paczek do Indii i do modlenia się (bo cóż innego możemy zrobić?) o pokój. Aby więc zdać sobie sprawę z rzeczywistej skali i z rzeczywistych perspektyw obecnej ekonomicznej sytuacji dla chrześcijaństwa jako całości, trzeba najpierw uprzytomnić sobie niektóre jej elementy. Ujęte w błyskawicznym skrócie, przedstawiają się one tak, że po pierwsze jest to sytuacja już dzisiaj moralnie haniebna, najdosłowniej wołająca o pomstę do Boga, a przy tym zawiniona, całkiem wykazywalnie, przez tak zwane kraje chrześcijańskie. Że po drugie owa haniebna sytuacja musi się gwałtownie pogarszać, co jest również wykazywalne, a to pogarszanie się będzie nie tylko już winą, lecz również, najzwyczajniej, śmiertelnym zagrożeniem starego świata. Że po trzecie, żadna „pomoc" w sensie wysyłania paczek czy nawet całych fabryk wszędzie, sprawy niesprawiedliwości ekonomicznej nie załatwi. Cały potencjał Stanów Zjednoczonych nie będzie w stanie, za kilka lat, i przy obecnym przyroście naturalnym, utrzymać na przykład Indii, jeśli Indie same nie rozwiną się ekonomicznie. Ani zaś Indie ani żaden kraj trzeciego świata nie rozwinie się ekonomicznie, a w każdym razie nie stanie mocno na własnych nogach, jeśli nie zostanie włączony, wraz ze swymi możliwościami i potrzebami, w całokształt jednej, planowej gospodarki świata. Dramat głodu i całe jutro krajów chrześcijańskich nie rozgrywają się więc w kategoriach „pomocy", pojętej jako indywidualne lub zbiorowe akty filantropii, ani też w kategoriach tak ulubionej w katolickiej pedagogice „pracy nad sobą" jednostek, która sprawi „z czasem", że i rządy będą lepsze. Imperatywem moralnym jest działanie *par excellence* społeczne i nawet w pewnym sensie rewolucyjne: chodzi o radykalną zmianę samych struktur czy ustrojów ekonomicznych, o przestawienie ich ze skali tylko narodowej na skalę globalną, podobnie jak w swoim czasie rewolucje społeczne mniejszej skali przestawiały machiny gospodarcze państw z interesów jednej tylko klasy, która była ich punktem odniesienia, na coraz więcej kolejnych klas czy warstw socjalnych.

Cyfrowe i czysto techniczne dane, składające się na cały ten stan rzeczy, zarysowane zostały niedawno w „Znaku", przy okazji sprawozdania z konferencji w Genewie („Znak" nr 149, 1966). Nie ma chyba celu wracać do nich jeszcze raz. Warto natomiast zatrzymać się przy konsekwencjach, które sytuacja tego rodzaju musi mieć dla Kościoła, i z których Kościół od dawna zdawał sobie coraz jaśniej sprawę.

Po pierwsze, jest to sytucja, w której Kościołom chrześcijańskim, zajętym głównie — jak to było do niedawna — ezoterycznymi, wewnętrznymi sporami o zakresy przyrodzonych i nadprzyrodzonych kompetencji, groziła najzwyczajniej w świecie — utrata twa-

rzy. Powtarzające się wciąż w zachodniej publicystyce i nieprzetłumaczalne niestety słowo *irrelevant* (bezprzedmiotowy, „niepoważny", niemający nic wspólnego z rzeczami, o które naprawdę chodzi) jest dość jeszcze łagodnym wyrazem oceny większości typowo „kościelnych" zainteresowań i publicystyki przez środowiska, które są w każdej społeczności jej elitą najcenniejszą: przez światłych, świadomych powagi sytuacji i aktywnie w nią zaangażowanych „ludzi czynu" i przez nonkonformistyczną, szukającą swej roli społecznej młodzież.

Zaczynało więc wyglądać na to, że wszystko co nazwać można jeszcze w starym świecie jego spuścizną chrześcijańską, w najogólniejszym, lecz bardzo realnym sensie: wrażliwość moralna, aktywne i twórcze rozumienie „miłości", poczucie odpowiedzialności za tworzone sytuacje i za wspólny los ludzki — znajdować będzie swe konkretne wyrazy, a czasem i inspiracje, poza oficjalnymi Kościołami. Wskazywał na to (i wskazuje zresztą do dziś dnia) bardzo głęboki kryzys w środowiskach chrześcijańskiej młodzieży, i to najlepszej: myślącej i ofiarnej. Jej tendencje, skrajnie nieraz „laickie" i skrajnie „odśrodkowe", mają z pewnością jedno ze swych źródeł w fakcie, że Kościoły tak długo zdawały się pozostawać na marginesie najaktualniejszych spraw życia i śmierci ludzkości, i że nie w ich kręgach z pewnością szukać można było jakiejś na ten temat refleksji naprawdę rzetelnej i naprawdę zaangażowanej.

Wszystko to dochodziło oczywiście coraz jaśniej do świadomości elit katolickich. I one przecie czuły się odpowiedzialne za dramat świata, w którym żyją, i im również rysował się coraz przejrzyściej fakt, że ich Kościół „traci twarz", pozostając w takiej chwili z boku, a podając się zarazem za nosiciela najszczytniejszej tradycji moralnej. Motywacja schematu trzynastego, która nazwana jest tu „praktyczną", bo istotnie wywodziła się ze zjawisk stwierdzalnych, „przyziemnych", była więc zarazem etyczna, chrześcijańska *par excellence*. Ten kierunek biegu inspiracji ewangelicznej, „głosu Boga", od zjawisk świeckich, praktycznych do Kościoła, a nie odwrotnie, miał być zresztą, jak zobaczymy jednym z głównych „odkryć" Konstytucji.

Innym jej odkryciem, wiążącym się nieodłącznie z próbą konsekwentniejszego, poważniejszego podjęcia realnych problemów moralnych świata, była ranga religijna działań uważanych dotąd za typowo „laickie": ekonomicznych, społecznych, politycznych. Tylko tego typu działania mogły sprostać imperatywowi moralnemu, jaki narzucała sytuacja. Angażując się czynnie w dramat nierówności gospodarczej, Kościół musiał więc uznać prymat — w tej dziedzinie w każdym razie — etyki społecznej nad jednostkowym „doskonaleniem charakteru", które było dawniej główną jego troską.

Takie jednak przesunięcie akcentów musiało z kolei dać „sprzężenie zwrotne" na elementarne już kwestie etyki czy nawet chrześcijańskiej antropologii. Czy i w jakich warunkach mogą być uzasadnione rewolucje? Czy i w jakiej mierze człowiek jest zdeterminowany przez ustroje społeczne, w których żyje? Czy chrześcijański bunt przeciw tak zwanemu „światu" nie powinien być w istocie bardziej buntem przeciw układom zastanym, przeciw społecznym zniewoleniom człowieczeństwa, niż przeciw świeckiej trosce o lepsze, świeckie jutro? — Oto kilka tylko, przykładowo podanych pytań, które postawić musiało na nowo stwierdzenie tak na pozór banalne jak to, że chrześcijaństwo musi zaangażować głębiej swe energie duchowe w konkretne, współczesne dążenia do pokoju i do sprawiedliwości.

Drugą konsekwencją sytuacji, w której równość ekonomiczna jest, jak to celnie powiedział Papież, „nowym słowem na pokój" i jest także z pewnością nowym słowem na prawdziwie ludzką odpowiedzialność, było to, że ważne zaangażowanie w dramat trzeciego świata zaczęło być dla Kościoła nie tylko sprawą jego własnej przeszłości większej części ziemi, ale sprawą „ocalenia twarzy" całej tradycji chrześcijańskiej jako takiej. Jej fundacja bowiem, w krajach zapóźnionych gospodarczo, nie przedstawia się już tylko jako nieszkodliwy „przeżytek", lecz jako siła obiektywnie wsteczna, hamująca wszelki postęp. Trzeba więc było spojrzeć na całą te kwestię na nowo, w świetle dostępnych dzisiaj danych nauk społecznych, a to co dane te wykazywały stawiało znowu w stan zakwestionowania całe oczywiste dotąd schematy myślowe, nasuwało pytania jeszcze poważniejsze niż to, czy wyłącznie indywidualistyczna pedagogika Kościoła nie mija się z centralnymi imperatywami moralnymi współczesności i czy nie należy przyjąć, że „głos Boga" objawiać mogą nieraz typowo „świeckie" sytuacje i typowo laickie zabiegi i troski.

Spójrzmy przykładowo na niektóre oceny roli religii w krajach Ameryki Łacińskiej. Sprawa ta była badana od dłuższego już czasu przez katolickie środowiska naukowe, między innymi przez ekipy „Economie et Humanisme" i przez grupy socjologów, którymi kierował ks. François Houtart. Rezultaty badań ks. Houtarta zajmują 14 tomów, z których wyciągi zostały udostępnione Ojcom Soboru. Część biskupów południowo-amerykańskich przyjęła już w pełni do wiadomości ich wnioski, czego wyrazem były liczne wypowiedzi oficjalne. Streścić je można tak: Kościół, w Ameryce Południowej, zbyt jednostronnie podkreślał cnoty cierpliwego znoszenia dopustów Bożych, rezygnacji, oczekiwania nagrody na tamtym świecie. Wysiłki poprawy losu już na tej ziemi musiały na tle takiej pedagogiki wyglądać niezgodnie z prawdziwą wiarą. W ten sposób, tam-

tejsza formacja chrześcijańska rzeczywiście blokowała dynamikę postępu i najsłuszniejszych żądań społecznych. Zarzuty marksistów w tym względzie traktować należy znacznie poważniej niż dotąd.

Ze strony protestanckiej, krytyka roli religii w Ameryce Południowej bywa jeszcze ostrzejsza. Oto na przykład fragment referatu, który na lipcowej konferencji Rady Kościołów w Genewie wygłosił dr Gonzalo Castillo Cardenas, z prezbiteriańskiej Komisji Współpracy Kościołów w Ameryce Łacińskiej:

(W krajach Ameryki Łacińskiej) „coraz powszechniejsze jest przekonanie, że aktywne zaangażowanie mas ludowych w dzieło budowania nowego ładu społecznego uzależnione jest od wyzwalania się ich umysłów spod kontroli religijnej i nadnaturalnej. Dla Kościołów jest to oczywiście prawda trudna do przyjęcia. Jest to jednak znanym i ogólnie już uznanym faktem, że Kościoły chrześcijańskie, a szczególnie rzymski katolicyzm, bazowały w Ameryce Łacińskiej na mentalności przednaukowej, na typie religijności, której społecznymi przejawami były: fatalizm, rezygnacja, brak zapału do aktywniejszych zaangażowań, pasywizm społeczny, słabe poczucie szerszej międzyludzkiej solidarności. Ta ostania cecha łączy się z nazbyt uproszczonym uniwersalizmem religijnym, który podkreślał z jednej strony lojalność grupy rodzinnej, jako ogólnoludzkiej więzi pierwotnej, z drugiej zaś od razu dość abstrakcyjną lojalność powszechną istot obdarzonych duszą. Pomijany był przy tym, i bywa pomijany po dziś dzień, sens chrześcijański więzów i zobowiązań łączących wspólnoty pośrednie, jak grupy zawodowe, klasy społeczne oraz skonomiczne »klasy« całych narodów. Gdy ma się w pamięci wszystkie te fakty, łatwo wyobrazić sobie, jakie olbrzymie przeszkody piętrzą się przed chrześcijaninem, który próbuje dzisiaj w krajach południowo-amerykańskich zaangażować się czynnie w proces emancypacji i poszukiwań nowego ładu społecznego".

W innych krajach Trzeciego Świata nie jest dużo lepiej niż w Ameryce Południowej, szczególnie jeśli się zważy, że odgrywa w nich rolę dodatkowy czynnik działający przeciw chrześcijaństwu, mianowicie fakt, że Kościoły kojarzą się nieodparcie z kolonializmem.

Motywacja praktyczna Schematu trzynastego, którą nazwać można troską o obecność i ocenę Kościoła w trzecim świecie, prowadzi więc również — jak widzimy — od całkiem empirycznych stwierdzeń do centralnych pytań teologii, takich jak odwieczna w chrześcijaństwie kwestia równowagi między aspektem Krzyża, a aspektem Zmartwychwstania, czy też mówiąc inaczej, między wątkiem Odkupienie a wątkiem Wcielenia, między transcendencją a immanencją Boga, między mocą boską a mocą człowieka. Czy istotnie

chrześcijaństwo ukazywano jednostronnie, koncentrując się na krzyżu, na rezygnacji, na „Królestwie" w przyszłym dopiero życiu? Jeśli zaś tak, to jak daleko można i trzeba pójść w odwrotną stronę, ku aprobacie zbawionego przecie świata, i „wcielonego" weń Logosu, ku optymizmowi, który już tu na ziemi widzi spełnianie się „Królestwa" i na tym głównie pragnie swą uwagę koncentrować? Jak daleko pójść można w krytyce religii jako wydzielonego ze „świata" sektora zabiegów o doziemskie gwarancje i zabezpieczenia? Co z tego jest naprawdę istotą chrześcijaństwa? Jak daleko w ogóle pójść się musi w teologii, w pedagogice, w praktyce etycznej ku „laickiej eschatologii", ku świeckiemu katolicyzmowi"?

Aż tyle pytań co najmniej i aż tak ważnych musiała wyzwolić próba uczciwej rewizji roli chrześcijaństwa w świecie pokrzywdzonym i tym bardziej próba zredagowania pozytywnego tekstu, który miał w tej rewizji dać wyraz. „Sprzężenie zwrotne" działało nieubłaganie.

Omawiając tło ogólne Schematu trzynastego, niepodobna wreszcie pominąć jeszcze jednego czynnika, który musiał również mieć znaczenie dla Kościoła katolickiego. Chrześcijaństwo poza-katolickie, mianowicie, już dawno zaczęło zdawać sobie sprawę z sytuacji i liczne genewskie inicjatywy zmierzały już od lat do czynnego i konkretnego włączania się w aktualne problemy „demokracji ekonomicznej". Departament „Kościół-Świat" Rady Kościołów powstał jeszcze w roku 1954 i zajmuje się wyłącznie tworzeniem rozmaitych instytutów, studiów, agencji współpracy społecznej i ekonomicznej itp. w Trzecim Świecie. Jest jakby odpowiednikiem katolickich akcji typu „Économie et Humanisme", tylko na o wiele szerszą skalę. Najambitniejszy jego program, obliczony na lat siedem i pochłaniający największe fundusze (w wysokości jak dotąd 200 tysięcy dolarów), koncentruje się na „badaniu wyrazów odpowiedzialności chrześcijańskiej w krajach słabo rozwiniętych". Chodzi o wytypowanie centralnych trudności tych krajów i o opracowanie ich rozwiązań od strony ekonomicznej i technicznej, a jednocześnie teologicznej. Najszerszą działalność tego rodzaju prowadzi Komisja Kościół-Świat w Urugwaju, oraz Instytut Chrześcijański Studiów Religii i Społeczeństwa w Indiach. W ostatnich latach większość komórek ruchu ekumenicznego przesuwać zaczęła, pod wpływem tych dążeń Rady, punkt ciężkości swych zainteresowań z rozmaitych teoretycznych i historycznych dysput międzykościelnych na wspólną problematykę odpowiedzialnego społeczeństwa w skali świata. Zaczęto coraz częściej i jaśniej mówić o „nowej drodze ekumenicznej", o przezwyciężeniu impasu introwertyzmu i zajmowania się subtelnościami eklezjologii, na rzecz aktywnego angażowania się w sprawy „domu ludzi".

Można więc powiedzieć, że Schemat trzynasty był katolickim odpowiednikiem zwrotu od introwersji, od *ad intra*, do świata i do służby, który dokonywał się, niemal jednocześnie, w genewskim chrześcijaństwie, z analogicznych przesłanek.

Trzeba zresztą zdawać sobie sprawę bardzo jasno, że ów zwrot, w obu wielkich odłamach chrześcijaństwa, jest już od paru lat między nimi uzgadniany, w głównych zarysach w każdym razie. Jest ta fakt ważny, gdyż stanowi jeden więcej dowód, że chrześcijaństwo, w jego współczesnych wyrazach, już jest jednością, i że wszystko co występuje, zwykle radykalniej, w świecie protestanckim, jest także obecne, choć nieraz niedopowiedziane w katolicyzmie. Nasi twórcy *Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym* musieli więc liczyć się z problemami i pytaniami, które refleksja analogiczna do ich własnej, już nasunęła szybciej zwykle idącym protestantom. Tłumaczyło to zapewne w pewnej mierze tak długie deliberacje i tak częste przeróbki, których przedmiotem był Schemat trzynasty. Ich wynikiem nie było jednak i być nie mogło usunięcie „niebezpiecznych" zagadnień w ogóle. Sprawiły raczej to, że zostały one „zagadnieniami otwartymi", przy kilku nieraz propozycjach teologicznych rozwiązań, a nie zostały przesądzone i zamknięte, według jakiejś jednej orientacji. Co może, w gruncie rzeczy, była wyjściem najrozważniejszym, choć nie ułatwia z pewnością lektury tekstu.

Wzajemne wpływy, a potem nawet dosłownie „uzgodnienia" między katolickimi środowiskami, zainteresowanymi „Kościołem w świecie współczesnym", a światem protestanckim, były bardzo znamienne. Już pierwsze prace nad nową etyką społeczną, jakie prowadził ruch ekumeniczny „Life and Work", a następnie analogiczne badania i akcje różnych departamentów Rady Kościołów były znane katolickim ekonomistom i teologom idącym w analogicznym kierunku, i jak to się dzisiaj często publicznie podkreśla, oddziaływały na nich bardzo silnie. Jeszcze w roku 1964, gdy pracowano w Rzymie nad jedną z kolejnych wersji Schematu trzynastego, kilku obserwatorów z ramienia Rady brało udział w nieoficjalnych konsultacjach i członkowie komisji soborowej przyznają chętnie, że ich sugestie były pożyteczne i były uwzględniane. W marcu i w kwietniu 1965 r. odbyła się dłuższa konsultacja Mieszanej Grupy Roboczej Sekretariatu Jedności i Rady Kościołów, a jej przedmiotem był właśnie temat „Kościół-Świat". Poddano wtedy wnikliwej, wspólnej krytyce ówczesny tekst schematu i znowu, jak twierdzą członkowie konsultacji, wiele tych krytyk w miarę możności uwzględniono. Jest poza tym znanym już dziś faktem, że w Rzymie krążył potem materiał, stanowiący fragment prac tego właśnie zebrania i wskazujący na konieczność traktowania

sprawy pokoju nieodłącznie od sprawy sprawiedliwości ekonomicznej. Przypuszcza się, że mógł on mieć bezpośredni nawet wpływ na sformułowania tekstu Konstytucji.

W lutym 1966 r. odbyła się znowu podobna konsultacja, mająca na celu dalsze uzgodnienia, związane ze zbliżającą się konferencją Kościół-Świat w Genewie. W oficjalnym sprawozdaniu z niej, zawarte jest zalecenie, aby „w czasie konferencji uwzględniono punkt widzenia rzymsko-katolicki i jak najbardziej podkreślano liczne zbieżności". Zdaniem uczestników katolickich, jedyna naprawdę poważna różnica zdań istniała w punktach, dotyczących prawa naturalnego i etyki sytuacyjnej lecz i tutaj, jak sądzą optymistyczniejsi z nich, zasadnicze linie myślenia mogą okazać się z czasem „raczej zbieżne". W każdym razie, w wymienionym już sprawozdaniu czytamy: „Uczestnicy konsultacji są głęboko przekonani, że nie ma żadnego powodu, aby dalsze prace na temat »Kościół-Świat« miały być prowadzone oddzielnie. Uważają, że przeciwnie, pożądane są stałe konsultacje lub też w miarę możności stała współpraca Rady Kościołów i Kościoła rzymsko-katolickiejgo". Jak wiadomo, jeszcze w lipcu br. Paweł VI powołał specjalną komisję, która opracować ma statut „Sekretariatu dla Spraw Międzynarodowej Sprawiedliwości". Przypuszcza się na ogół, że ten Sekretariat właśnie będzie prowadził „stałe konsultacje, a w miarę możności stałą współpracę" z Departamentem Kościół-Świat w Genewie.

Już pierwsza, czysto na pozór praktyczna motywacja soborowego orędzia do świata, którą była coraz bardziej nagląca konieczność zaznaczenia chrześcijańskiej obecności w centralnej sprawie moralnej i po prostu życiowej ludzkości, okazała się więc jak widzimy, znacznie mniej „bezproblemowa" niż się zdawało. Jeszcze w czasie redagowania kolejnych wersji dokumentu, mającego być współczesną „wielką kartą" społecznej etyki, otwierały się na każdym kroku perspektywy teologiczne, tak daleko idące i tak nieraz naprawdę „rewolucyjne", że autorzy *Gaudium et Spes* musieli czuć się wielokrotnie zmuszeni do przemyślenia całego chrześcijaństwa od początku. Nic dziwnego, że prace nad tekstem trwały tak długo, a jego forma — rezultat kompromisu odwagi i obaw, względów na przyszłość i względów na ciągłość z przeszłością, orientacji „historycznej" i orientacji dydaktycznego na pozór ahistoryzmu wydać się może, jak zawsze w podobnych wypadkach, blada, i nic nowego na pierwszy rzut oka nie mówiąca.

Drugi wzgląd praktyczny, którym kierowali się inicjatorzy Schematu trzynastego, to jak wspomniano już — potrzeba jakiejś etycznej platformy pracy i porozumienia „ludzi dobrej woli" o różnych tradycjach i poglądach.

I tu również warto uświadomić sobie poszczególne elementy tego dawno już obecnego w wielu umysłach dążenia. Najważniejsze z nich są trzy. Pierwszy to coraz oczywistsza potrzeba jakiegoś etycznego *consensus minimum* współczesnej kultury starego świata. Jej pluralizm, pogłębiony jeszcze o ostre różnice światopoglądowe w obozie socjalistycznym, sprawia, że zamazują się wszędzie stopniowo wszelkie stałe wartości, wokół których powstać może społeczna integracja. Nie trzeba podkreślać, że sytuacja taka bywa niezmiernie groźna, zarówno dla pojedynczych osób i krajów, w ich trudnych chwilach szczególnie, jak dla współżycia międzynarodowego. Ponieważ jednak zarazem cała ta kultura, łącznie z jej elementami anty-kościelnymi i nawet ateistycznymi, jest pochrześcijańska, nie jest rzeczą nielogiczną oczekiwać, że jej *consensus minimum* ukształtuje się z czasem wokół któregoś z odnalezionych i odczytanych na nowo wątków własnej tradycji. Pytanie główne, niesłychanie pasjonujące, wydaje się więc dziś takie: gdzie dokona się rozpoznanie i ocalenie dla powszechnej, współczesnej kultury dzisiejszych już, laickich i humanistycznych wartości naszej spuścizny religijnej? Czy nastąpi to z inspiracji jakichś środowisk Kościołów oficjalnych, czy też ich wierność własnym ortodoksjom i ich troska o własną ciągłość w końcu do tego nie dopuszczą? Czy może nowe odkrycie laickich tradycji chrześcijaństwa nastąpi przeciw Kościołom, w środowiskach programowo ateistycznych? Nie wydaje się to wcale wykluczone. Czy też wreszcie, jak sądzi na przykład biskup Robinson i na przykład Roger Garaudy, nastąpi ono w grupach mieszanych, „pionierskich" czy „zwiadowczych", jak je nazywają? W każdym razie, pytanie o jakąś współczesną *doctrina communis* interesuje dziś z pewnością nie tylko Kościoły, i elity tych Kościołów zdają sobie z tego sprawę.

Element drugi dążenia do jakiejś wspólnej platformy etycznej wiąże się, bezpośrednio już, ze sprawą współżycia międzynarodowego. Coraz oczywistsza dzisiaj i coraz bardziej nagląca konieczność prawnej i instytucjonalnej krystalizacji jakiejś realnej wspólnoty w skali ziemi, wymaga również ideowego kośćca dla całego wielkiego ruchu, który zmierza dziś w tym kierunku, lecz który, jak wiemy, jest niesłychanie zróżnicowany i religijnie i politycznie.

Element trzeci wreszcie to fakt, że rosnąca dechrystianizacja, a także pewne laicyzowanie się postaw również ludzi wierzących, nasuwają Kościołowi coraz bardziej nieodparcie pytanie czy i jaka więź jest możliwa z tymi, co opuszczają dzisiaj Kościoły oficjalne, lub znajdują się na ich płynnych marginesach.

Zatrzymajmy się chwilę przy tych trzech aspektach tła praktycznego Konstytucji.

Myśl o wspólnej platformie etycznej kultury współczesnej ma już jak wiadomo swoje tradycje w Europie. Wymienić tu trzeba przede wszystkim humanizm integralny Maritaina oraz myśl Mouniera. Bardziej pragmatycznej genezy idei wspólnej platformy szukać trzeba w Stanach Zjednoczonych. Trudno przypominać tutaj całą historię „amerykanizmu", potępionego zresztą w r. 1899 przez Leona XIII w bulli *Testem benevolentiae*, oraz idee Isaaca Heckera (przedstawione w swoim czasie w „Więzi", nr 11/1959, w artykule pt. *Liberalizm i konserwatyzm w katolicyzmie amerykańskim).* Przypomnieć jednak warto, że myśl przewodnia całego tego ruchu szła w kierunku jakiejś wersji chrześcijaństwa bardziej by tak rzec „laickiej", bliższej mieszkańcom nowoczesnych państw demokratycznych i akceptującej świat i świeckość konsekwentnie, z przesłanek religijnych.

Ale już bliżej nas, bliżej Soboru, nastąpił fakt bardzo ważny, jak się dziś okazuje, mianowicie wyszła książka ks. J. Courtney-Murray'a: „Te prawdy wyznajemy" (*These Truths we Hold*). Była ona recenzowana w „Znaku" (Nr 85—86 1961) pt. *Propozycja katolicka?*. Myśl tej książki, w dużym uproszczeniu, była taka, że w pluralistycznej Ameryce potrzebny jest koniecznie jakiś *consensus* etyczny, który zanikł i bez którego żadne społeczeństwo nie jest naprawdę silne; że propozycje protestanckie wprawdzie istnieją, ale idą głównie po linii Kazania na Górze, nie są więc oczywiście dość „nośne" społecznie, i że najlepszą bazę powszechnej *doctrina communis* mógłby ofiarować katolicyzm, w postaci swego prawa naturalnego. Ojciec Murray nie miał tu na myśli kwestii apostolstwa czy nawracania, lecz to, by pluralistyczna Ameryka przyjęła za swoją etykę świecką jakąś wersję katolickiej doktryny prawa naturalnego. Wiadomo, że o tę książkę były z początku spory i ojciec Murray miał różne trudności, jego prace na przykład musiały przed ukazaniem się uzyskiwać placet z Rzymu. W końcu jednak jego koncepcja generalna zwyciężyła, co widać wyraźnie z encyklik Jana XXIII, *Mater et Magistra* i szczególnie *Pacem in Terris*. O tej ostatniej mówi się nieraz że jej treści to „prawo naturalne plus Deklaracja Praw Człowieka ONZ". Wiadomo także, że ojciec Murray odegrał ogromną rolę na Soborze i że jego projekt właśnie zwyciężył w sporach o *Dekret o wolności religijnej*. Dekret ten, choć uwzględnia oczywiście sytuacje w różnych krajach świata, obliczony jest głównie na potrzeby praktyczne katolików amerykańskich.

Pewną paralelą idei ojca Murraya na amerykańskim terenie są stanowiska tamtejszej socjologii. Od jakiegoś czasu podkreśla ona coraz częściej pozytywną rolę religii w integracji grup społecznych.

Jest to pewne *novum,* bo do niedawna jeszcze socjologowie amerykańscy zwykli akcentować wyłącznie niemal jej rolę dezintegrującą, jako czynnika rodzącego mentalność getta, przesądy i agresywność.

Tak więc, praktycznie biorąc, platforma, o którą chodziło w Schemacie trzynastym, była czymś na co istniało już dawno „społeczne zamówienie". Nie jest trudno dostrzec, że były w tym zamówieniu również pewne elementy polityczne. Coś w rodzaju „zapotrzebowania na ideologię Zachodu" gra niewątpliwą rolę w całym dążeniu do „świeckiego chrześcijaństwa" i błędem byłoby nie uwzględniać tego, choć błędem jest także sądzić, że ten aspekt sprawy wyczerpuje wszystkie jej motywacje i potencjalne możliwości.

Drugim ważnym elementem dążeń do jakiejś *doctrina communis* jest jak już wspomniano sytuacja międzynarodowa. Rozwiązania spraw życia i śmierci świata trzeba dziś szukać w tych skalach właśnie, i jest naturalne, że środowiska ONZ, czy innych organizacji międzynarodowego szczebla, zdają sobie najlepiej sprawę z powagi i naglącego charakteru tego postulatu. Napotykają jednak na duże opory, zarówno w kręgach rządzących, czy kapitalistycznych, jak w masach szarych obywateli. Rewizja ich poglądów wymagałaby dużej dozy systematycznej informacji, oraz radykalnej zmiany perspektyw w spontanicznym myśleniu. Obie te rzeczy nie są wcale łatwe, i nic dziwnego, że szersze kręgi społeczeństw starego świata jeszcze sytuacji nie rozumieją, i że dominującą rolę gra zwykły, krótkowzroczny egoizm i nacjonalizm, również bardzo krótkowzrocznie pojęty.

Na tle tego wszystkiego, jest rzeczą zrozumiałą, że bardzo „pionierskie" wciąż jeszcze środowiska „budowniczych wspólnoty ziemi" spoglądają z nadzieją w stronę Kościołów chrześcijańskich. Wiadomo na przykład, że od długiego już czasu ONZ zabiegała o ich energiczniejszą pomoc. Po pierwsze w sensie budzenia sumień, poruszania opinii publicznej, przekazywania naglących, dramatycznych cech sytuacji, którą zaciemnia zwykle fragmentaryczny charakter masowego informowania. Po drugie zaś, w sensie ukazania głębszych religijnych treści wysiłków, które przedstawiają się nieraz szaremu człowiekowi tylko jako różne nudne, techniczne zabiegi, a które są w istocie niewdzięcznym, lecz konkretnym dążeniem do realnej jedności człowieczeństwa.

Jak wiadomo i rzymski katolicyzm i Kościoły Rady mają od dawna swoje reprezentacje w ONZ i jej różnych departamentach i mają liczne kontakty w wielu innych organizacjach międzynarodowych. Żądania ze strony tych środowisk rosną jednak stale. Wizyta Ojca Świętego w ONZ była krokiem, którego olbrzymie znaczenie zrozumieć można dopiero na tle wszystkich tych faktów.

Konferencja Kościół-Świat w Genewie, na której obecni byli liczni przedstawiciele ONZ, a także 21 innych organizacji międzynarodowych, była posunięciem analogicznym. Zalecenia czynnego poparcia dla wszystkich już istniejących akcji w kierunku wspólnoty świata i szczególnie dla ONZ, są zawarte we wszystkich bez wyjątku sprawozdaniach. Znamienna była również manifestacja, kończąca obrady: z inicjatywy młodzieży, odbył się uroczysty pochód do siedziby Narodów Zjednoczonych, gdzie w licznych przemówieniach dano wyraz woli aktywniejszego niż dotąd zaangażowania się Kościołów w sprawy rodziny ludzkiej.

To więc jest drugi aspekt potrzeby wspólnej, szerokiej platformy etycznej, która była intencją katolickiego Schematu trzynastego: jakaś „religia rodziny ludzkiej", czy też — jak mówili czasem w Genewie ludzie złośliwi — „religia ONZ" jest postulatem równie naglącym, jak ogólno-humanistyczny *consensus minimum* kultury starego świata.

Jak widzieliśmy, gra jednak rolę również wzgląd trzeci, coraz bardziej oczywisty. W latach powojennych, rozwinęła się bardzo wszechstronnie socjologia religii. Jej badania wykazywały coraz jaśniej dwie rzeczy: dechrystianizację, i co więcej prawdopodobieństwo, że będzie ona rosła jeszcze długi czas, oraz fakt, że treści postaw większości dysydentów są nietyle konsekwentnym ateizmem, co agnostycyzmem, połączonym z dużą dozą indyferentyzmu. Indyferentyzm ten jednak, jak się przy wnikliwszych analizach okazało, nie odnosi się głównie do problematyki religijnej jako takiej, to znaczy do etyki i mistyki, lecz raczej do ich kościelnych prezentacji.

Wszystkie te dane, z których dawniej nie zdawano sobie sprawy tak jasno, wskazują na głęboki i być może długotrwały kryzys Kościołów oficjalnych. Z drugiej strony, również częściowo dzięki socjologii, uświadomiono sobie trwałość psychologiczną i społeczną, oraz liczebną siłę formacji bardzo jeszcze tradycyjnych. Wniosek był więc taki, że — mimo radykalizmu elit — odnowa stanowisk i praktyk Kościołów w ich całości nie może być zbyt szybka i radykalna, jeśli nie ma nastąpić wśród ich wyznawców jakiś wstrząs bardzo dużej już skali.

Na tym tle pytanie o jakiś *consensus minimum*, o jakąś „drugą orbitę" chrześcijaństwa, dość szeroką, by pozwoliła zachować więź duchową z ludźmi, jak mówią socjologowie, „bezkościelnymi" stało się jeszcze bardziej aktualne.

Wręcz naglącym uczynił je okres ostatnich dwu czy trzech lat. Mniej więcej od trzeciego roku Soboru zaczął ujawniać się mianowicie, z coraz większą ostrością, fakt że także wśród ludzi należących formalnie do Kościołów, faktyczny stan ducha i poglądów

uległ bardzo wielu korekturom, do niedawna jeszcze cichym, dziś bardzo głośnym, i że często nie pokrywa się już i tak z tym, co wielu z nas ma zwyczaj uważać za „pełną ortodoksję". Mówiąc inaczej, lata ostatnie wykazały, że *consensus minimum,* określony i akceptowany przez Kościół, może okazać się bardzo pomocny także wielu katolikom, i że pewna ich część już właściwie bazuje w osobistych myślach głównie na jakiejś *doctrina communis* w tym rodzaju. Jest to odkrycie tym ważniejsze, że dotyczy głównie grup elit intelektualnych i młodzieży, a grupy te, jakkolwiek zawsze dość kłopotliwe, są z pewnością zbyt cenne dla Kościoła, by utrzymanie duchowej więzi z nimi nie było jego wielką i poważną troską.

Myśl o jakimś typie więzi z najrozmaitszymi grupami ludzi, którzy uważają, że nie mogą przyjąć w całości „katolicyzmu kościelnego" i to więzi głębszej niż praktyczna tylko współpraca, bo bazującej na wspólnych wartościach, jest oczywiście bardzo śmiała, bardzo ryzykowna, dla Kościołów oficjalnych w ogóle, i dla Kościoła rzymsko-katolickiego w szczególności. Chodzi wszak o coś w rodzaju „bezwyznaniowego" czy „świeckiego" chrześcijaństwa, przed którym przestrzegało i przestrzega zawsze tak wielu myślicieli, i przede wszystkim tak wielu eklezjologów. Niemniej jednak, jest to myśl całkowicie logiczna, jeśli się zważy całą konkretną dzisiejszą sytuację. Nic więc dziwnego, że przewija się od dawna w dziełach najwybitniejszych intelektualistów katolickich i protestanckich, i że jej bardzo ostrożną, ograniczoną sugestię stanowi niewątpliwie *Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym,* i cała w ogóle idea „więzi ludzi dobrej woli".

Same już praktyczne motywacje Schematu trzynastego: chęć zaangażowania się w sprawę sprawiedliwości ekonomicznej i chęć skrystalizowania jakiejś platformy minimum „etyki człowieczeństwa", otwierają więc jak widzimy perspektywy ogromne, znacznie większe niż się może spodziewano, projektując — niejako na zakończenie wewnętrznej odnowy Kościoła — przyjazne orędzie dobrej woli.

Okazało się, że nie można po prostu napisać szczerze takiego orędzia do laickiego świata, w laickim języku, bez głębszego przemyślenia chrześcijańskiej antropologii, teologii rzeczywistości ziemskich oraz wielorakich aspektów i konsekwencji współczesnej, naprawdę realistycznej etyki społecznej. Okazało się, że się nie da zaproponować „platformy minimum", wywodzącej się z chrześcijaństwa, bez zapytania na nowo czym to chrześcijaństwo jest, czym jest Kościół i jakie są ich istotne, a nie przejściowe tylko treści i role.

Nic dziwnego, że Schemat rósł, że doszła cała jego dokrynalna część zawierająca zresztą trzy conajmniej sposoby ujmowania

chrześcijańskiego humanizmu. I nic dziwnego także, że mimo tak szerokiego rozpracowania, Schemat trzynasty nie mógł zamknąć i sprecyzować do końca zagadnień, które się nasunęły. Uchwalona wreszcie *Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym* raczej tylko dopuszcza oficjalnie istnienie i prawomocność całkiem nowego stosunku Kościół-świat, i — sygnalizując pewne związane z nim kwestie otwarte — oddaje je niejako do rozważenia i do wypróbowania katolikom — wspólnocie wiernych. Jakiś nowy *consensus fidei* w tej dziedzinie będzie się dopiero klarował. Na razie trwa w myśli katolickiej rodzaj wstrząsu czy olśnienia perspektywami, które się otworzyły, i nie jest niezrozumiałe, że niektóre reakcje bywają skrajne, bądź w konserwatywnym, bądź w radykalnym sensie.

Widać już jednak w każdym razie pewne ogólne kierunki refleksji teologicznej i całkiem nieraz praktycznych pytań, które zarysowały się częściowo jeszcze w orbicie prac nad Schematem trzynastym, a częściowo już po ogłoszeniu Konstytucji i w oparciu o nią. Druga część tego szkicu będzie więc próbą zdania sprawy, bodaj pobieżnie, z zagadnień, z którymi zmaga się dzisiaj nurt myślenia, nazwany tu ogólnikowo i umownie nurtem „świeckiego katolicyzmu".

Anna Morawska

Ks. EDMUND PISZCZ

„COLLOQUIUM CHARITATIVUM"

Spośród wielu wydarzeń, jakie w minionych wiekach odglądał w swoich murach gród toruński, bez precedensu jednak była uroczystość, jaka miała miejsce w bazylice św. Jana w dniu 28 sierpnia 1645 roku, kiedy to o 8 rano solenną wotywę do Ducha Św. celebrował biskup żmudzki Jerzy Tyszkiewicz, a w prezbiterium zasiadał legat królewski Wielki Kanclerz Koronny Jerzy Ossoliński, dalej liczni, przybyli z całej Polski teologowie — księża świeccy i zakonni, wreszcie tłum wiernych *.

I choć nabożeństwo to podobne było oczywiście do tylu innych to jednak szczególna była okoliczność zebrania się t a k i c h właśnie gości oraz fakt, że w tym samym czasie w pobliskim kościele N. M. Panny odprawiali swe nabożeństwo luteranie, a w jednej z sal gimnazjum toruńskiego — kalwini.

Wszystkie te trzy nabożeństwa łączyła jedna, ewangeliczna myśl: *ut unum sint*, a zarazem i prośba do Boga, by to stało się rzeczywistością. Inaugurowały one bowiem wielki zjazd, mający na celu zjednoczenie wyznań — głośne w owym czasie *Colloquium Charitativum*.

Był to rok 1645. Na zachodzie Europy dobiegała kresu straszliwa pożoga — wojna 30-letnia, która w zakres swego niszczycielskiego działania wciągnęła szereg państw, stanowiąc tragiczny rezultat konfliktów, zrodzonych w wieku poprzednim. Nie było prawie kraju, w którym nie istniałyby wojny, zamieszki i niepokoje, spowodowane wprowadzaniem nowych wyznań, ugruntowywaniem „nowej wiary" lub zwalczaniem jej. Na niektórych jednak terenach cała ta argumentacja religijna była jedynie wygodnym pretekstem do prowadzenia walk czysto politycznych.

Polska owego czasu nie była oczywiście wolna od pewnych wewnętrznych konfliktów, wyrosłych m. in. na podłożu wyznaniowym, nigdy jednak nie posunęła się do takich skrajności, jakie zdarzały się na Zachodzie. Okres panowania Władysława IV (1632—1648)

* Referat wygłoszony na sesji milenijnej w Toruniu, 11. IX br.

obfitował także w trudności natury konfesyjnej. Ponadto król doznał wielu niepowodzeń w polityce wewnętrznej i zagranicznej, fiaska doznały liczne jego plany, u podstaw których leżało marzenie o tym, by być silnym, absolutnym i niezależnym władcą.

Spośród kilku jeszcze planów jeden zwłaszcza — zdaniem króla i jego doradców — mógłby wzmocnić autorytet władcy na arenie może nawet europejskiej, a w kraju położyć kres wszelkim waśniom na tle wyznaniowym, mianowicie — projekt zjednoczenia wyznań. Dążenia do religijnego pokoju poprzez powrót do jedności wiary były w owym czasie szczególnie silne, wszyscy to rozumieli i prawie wszyscy o to wołali; jednak praktyczne rozwiązywanie wszelkich, konfesyjnie nabrzmiałych kwestii, odbywało się najczęściej militarnie, przemocą i orężem. W tej sytuacji projekt zjednoczenia wyznań, w wypadku realizacji, zwróciłby uwagę, zwłaszcza Zachodu, na Polskę, na jej władcę, słowem na tych wszystkich, którzy drogą pokojową doprowadzili do zgody i jedności wiary.

W ten sposób w najogólniejszym zarysie, nie wchodząc w dalsze szczegóły, narodził się projekt *Colloquium Charitativum*. Jego funkcja miała zatem aspekt polityczny. Skoro jednak zjednoczenie wyznań było sprawą przede wszystkim religijną, oficjalna inicjatywa winna była wyjść — jak sądzono — z kręgu ówczesnej, katolickiej hierarchii.

W listopadzie 1643 roku odbywał się w Warszawie synod biskupów polskich pod przewodnictwem prymasa Macieja Łubieńskiego. I ten właśnie zjazd episkopatu polskiego wystosował obszerny list, zapraszający wszystkich dysydentów do Torunia dla odbycia b r a t e r s k i e j r o z m o w y, której celem byłaby jedność w dziedzinie wiary i pokój religijny. Biskupi nadmieniali, że w dalszym ciągu — mimo religijnego rozszczepienia — spoczywa na nich troska pasterska o tych, którzy się odłączyli, że rozpatrując na synodzie sposób przywrócenia jedności wiary, jako najbardziej pożyteczną formę wybrano braterską rozmowę. Zapewniali dalej biskupi z prymasem na czele, że plany te i zamiary są szczere, i że tak też powinny zostać przyjęte i zrozumiane przez tych, do których są adresowane, że — wreszcie — królowi też bardzo zależy na tym, ażeby w kraju panował religijny pokój.

W dalszej części biskupi pisali, że w imieniu katolików uda się do Torunia biskup żmudzki Tyszkiewicz wespół z 12 teologami, wyznaczonymi specjalnie na to *Colloquium*, i proponowali, aby również dysydenci wybrali odpowiednich ludzi w tej samej liczbie. Treścią „rozmowy" miało być bowiem ustalenie tego, co łączy, zbadanie tego, co wątpliwe, oraz przedyskutowanie tych rzeczy, które wydają się być sprzeczne z Pismem św. i świadectwem pierwotnego Kościoła.

W ostatnich zdaniach listu zachęcali biskupi do odrzucenia wszelkich uprzedzeń; po ich usunięciu bowiem pozna się dopiero prawdziwą naukę katolicką i zrozumie, czy słusznie nastąpiło wówczas religijne rozdarcie, i czy słusznie podtrzymuje się je nadal. „Chciejcie skorzystać z tego dobra — kończyli biskupi — aby życzenia nasze obróciły się w radość nie tylko Polski, lecz także nieba i wszystkich narodów. U nich się wpierw zaczęło, u nas się najpierw zakończy".

List ten, wydany oficjalnie 12 listopada 1643 r. zapraszał zatem dysydentów do Torunia na dzień 10 października 1644 r. Był więc niecały rok czasu na przygotowanie się do *Colloquium*. Dysydenci dla których list zapraszający był dużym zaskoczeniem, zdawali sobie sprawę z tego, że formą zjednoczenia ma być absorbcja, czyli wchłonięcie napowrót do Kościoła katolickiego. Jednak zdania listu, mówiące o przebadaniu na *Colloquium* wszystkich spraw wątpliwych, o podkreśleniu tego, co łączy, zapowiadające konfrontację pewnych zagadnień z Pismem św. i praktyką starożytności chrześcijańskiej, dawały dysydentom sporą dozę nadziei, że szanse na dojście do porozumienia istnieją.

Wspomnianym listem zaproszeni zostali na *Colloquium* dysydenci, zamieszkali w Koronie, Wielkim Księstwie Litewskim oraz w Prusach Książęcych.

20 marca 1644 r. analogiczny list zapraszający wydał król Władysław IV. Ponadto król wysłał jeszcze odrębne zaproszenia m. in. do elektora brandenburskiego, do księcia Kurlandii i in.

Reakcja luteran i kalwinów na owe listy zapraszające była naogół pozytywna. Również inne mniejszości wyznaniowe, jak np. Bracia Czescy, ustosunkowały się pozytywnie do *Colloquium*. Powszechne było jednak wołanie o przesunięcie terminu „rozmowy" na czas późniejszy, by staranniej przygotować się do tego spotkania. Ostatecznie król ustalił definitywny termin *Colloquium Charitativum* na 28 sierpnia 1645 r., a czas jego trwania na trzy miesiące.

Dla dysydentów rozpoczął się okres zjazdów, synodów i konwokacji, na których sondowano opinie wybitnych zachodnich teologów luterańskich czy kalwińskich, czytano rady i polecenia różnych słynnych uniwersytetów, słowem — myślano nad tym, w jaki sposób przygotować się najstaranniej do tego toruńskiego spotkania. Przeważała ponadto opinia, że wyznania dysydenckie powinny przede wszystkim osiągnąć porozumienie między sobą, porozumienie w dziedzinie wiary, by w czasie „rozmowy" wystąpić już jako jeden, zwarty obóz wobec strony katolickiej.

Pierwszy krok uczynili w tej sprawie kalwini i Bracia Czescy, którzy zebrali się w kwietniu 1645 r. w Lesznie, gdzie — po wspólnych rozmowach — postanowili wystąpić na zbliżającym się *Colloquium* jako jedna wspólna grupa — *pars Reformata*. Odtąd troską

ich było, by podobnego złączenia dokonać z luteranami, którzy jednak bez porozumienia z Wittenbergą nie chcieli podejmować takiej decyzji. Odpowiedź, jaka stamtąd nadeszła, była zdecydowanie negatywna. Teologowie wittenberscy odpowiedzieli, że wszelkie połączenia z kalwinami są niedopuszczalne. By zaś utrzymać luteran polskich w ortodoksji, przewodniczyć im miał na *Colloquium* jeden z profesorów z Wittenbergi — Jan Hülsemann.

Dwukrotnie jeszcze podejmowali kalwini wespół z Braćmi Czeskimi starania o dojście do porozumienia z luteranami, by jako jedna wyznaniowa całość stanąć na *Colloquium*. Wszystkie one jednak spełzły na niczym.

Starannie przygotowali się do „rozmowy" także katolicy. Wybranych teologów zgromadzono w kwietniu 1645 r. w Warszawie, gdzie na 11 sesjach naukowych sprecyzowano dokładnie te kwestie teologiczne, które stanowiły przedmiot sporu z racji odmiennego ujmowania ich przez luteran czy kalwinów. Rozpatrzono też szczegółowo wszelkie zarzuty, wysuwane pod adresem strony katolickiej, wreszcie zredagowano już pewne odpowiedzi *in scripto*.

Zainteresowanie *Colloquium Charitativum* było ogromne. Już w pierwszych dniach sierpnia zjeżdżały do Torunia rozmaite delegacje z różnych stron Polski, a także z zagranicy, zwłaszcza z Niemiec.

Regulamin *Colloquium* przewidywał, że nad całością zjazdu miał czuwać legat królewski, wspomniany już Jerzy Ossoliński, do którego należało rozstrzyganie proceduralnych wątpliwości i zapobieganie ewentualnym waśniom. Obok legata byli również, jako swego rodzaju jego rada przyboczna, specjalni „deputowani królewscy" w liczbie 14. Ponadto byli jeszcze specjalni sekretarze, wreszcie teologowie, spośród których trzeba było wyznaczyć dodatkowo mówców. Projektowaną początkowo liczbę teologów dla każdego z wyznań (12) powiększono o drugie tyle, pozwalając ponadto — w razie jakiejś potrzeby — na dalsze, dodatkowe dokooptowanie. Wszystkich zatem teologów, uczestniczących w *Colloquium* było 76. Najliczniejszą grupę stanowili luteranie (27), dalej katolicy (25), wreszcie kalwini (24). Bez przesady stwierdzić trzeba, że każde z wyznań przysłało swoich najlepszych przedstawicieli, z których wielu było aktualnymi profesorami uczelni teologicznych w Wilnie czy Krakowie (katolicy), w Królewcu, Wittenberdze (luteranie), lub we Frankfurcie n/Odrą (kalwini).

Szczegółowa instrukcja królewska, dotycząca sposobu prowadzenia *Colloquium,* zalecała objąć całość spraw trzema „przewodami" *(actiones).* W pierwszym należało zbadać najdokładniej naukę każdej z poszczególnych stron. W drugim przewodzie należało rozważyć prawdziwość albo fałszywość tej nauki, wreszcie w trzecim miano

przedyskutować te sporne sprawy, które mogłyby powstać odnośnie praktyk i obyczajów.

Praktycznie miało to wyglądać w ten sposób, że w pierwszych dniach *Colloquium* każda ze stron miała przedłożyć swój sąd na temat wszystkich spornych punktów nauki wiary, dać go drugiej stronie do wglądu i wyjaśnić zarzucane błędy czy opinie. W rezultacie strony miały poznać, czego każda rzeczywiście naucza.

Instrukcja królewska zastrzegała ponadto wyraźnie, by nie używano określenia „dysputa". *Colloquium Charitativum* nie miało bowiem zgromadzeniem dysputujących, lecz wzajemną, pełną życzliwej miłości r o z m o w ą, w wyniku której miał powstać Boski i ludzki pokój. Odrzucić miano wszelkie uprzedzenia, powstrzymać się od gwałtownych słów, od wzajemnego obrażania się, uszczypliwości czy też szyderstwa. Sposób prowadzenia spraw miał być podyktowany uczuciem szczerego, wzajemnego braterstwa, prawdziwej, chrześcijańskiej miłości.

Pierwszy dzień *Colloquium* upłynął pod znakiem oficjalnych przemówień. Po uroczystych nabożeństwach przedstawiciele wszystkich wyznań udali się do ratusza, którego główna sala przeznaczona została na miejsce posiedzeń, i tam wysłuchali najpierw mowy Ossolińskiego. Odczytano potem dwa listy — Władysława IV i prymasa Łubieńskiego, poczem przemówienia wygłosili przewodniczący zgromadzonych wyznań: biskup Tyszkiewicz w imieniu katolików, kasztelan chełmski Zbigniew Gorayski w imieniu kalwinów, wreszcie Jan Hülsemann w imieniu luteran. Zaznajomiono ponadto zebranych ze szczegółową instrukcją, dotyczącą sposobu prowadzenia *Colloquium.*

Dni następne były już naprawdę robocze. Poszczególne wyznania, zorientowane już w samej procedurze „rozmowy", miały jeszcze prawo wnieść zastrzeżenia, gdyby działo się coś, co byłoby niezgodne z duchem instrukcji królewskiej, mogły podać własne, uzasadnione żądania, które — przedyskutowane — zyskałyby moc prawa. Wszystkie trzy strony skorzystały z tej możliwości. Katolicy prosili, by dysydenci nie przypisywali im niczego, co nie mieści się w nauce katolickiej, by w czasie spotkań przechodzili zaraz *in medias res,* i by do rozmów nie wyznaczano więcej jak dwóch mówców.

Dezyderaty kalwinów były bardzo ciekawe; postulowali oni, aby w „rozmowie" wychodzono ze słusznych, pewnych i nieomylnych zasad, które byłyby wspólne trzem wyznaniom, oraz, by regułą, normą i miarą było Pismo św. rozumiane czyli wyjaśnione prawidłowo, tzn. według źródeł hebrajskich i greckich. Te zaś miejsca lub zdania Pisma św., które byłyby niejasne czy dwuznaczne, miały

zostać wyjaśnione świadectwem trzech pierwszych wieków po Apostołach.

Postulaty luteran były dość drobiazgowe i dotyczyły wielu formalności proceduralnych. Obok tego jednak ciekawe były żądania, dotyczące badania prawdy i fałszu. Proponowali luteranie — powołując się na metodę leczenia, ażeby *Colloquium* rozpoczęto od przedyskutowania tych spraw, które spowodowały rozdarcie religijne, a więc od kwestii odpustów, by usuwając śmiertelną przyczynę dojść do odnowienia pierwotnej zdrowotności. Ustalając zaś artykuły wiary, trzeba je będzie dowodzić z zasad, które są wspólne wszystkim wyznaniom, a więc z Pisma św. Na drugim miejscu dopiero wolno przedstawić dowody wzięte ze wspólnej zgody Kościoła starożytnego, która zawarta jest w symbolach i dekretach pięciu pierwszych soborów i u poważniejszych pisarzy kościelnych, reprezentujących w sprawach wiary zdanie całego powszechnego Kościoła.

Po uzgodnieniu tych kwestii, których definitywne uporządkowanie zajęło jednak kilka dni, przystąpiono do zasadniczego ustalenia, w co każda ze stron wierzy. Punktem wyjścia miało być więc wyznanie wiary, zredagowane jednak ogólnie, bez uwypuklania tego, co różni, a raczej akcentujące to, co łączy. Wyznania te miały być podane i wymienione między trzema stronami, a następnie z uwagami i ewentualnymi zastrzeżeniami zwrócone.

Pierwsi złożyli ogólne wyznanie wiary kalwini, drudzy katolicy, wreszcie, po kilku dniach, luteranie. W każdym „Credo" uwydatniły się pewne momenty wspólne. Podstawą dla wszystkich stron było Pismo św. Kalwini zaznaczyli, że przyjmują wszystkie pisma kanoniczne Starego i Nowego Testamentu, a luteranie wspomnieli o kanonie, ustalonym przez Synod laodycejski, co wprawdzie było pewnym ograniczeniem, nie stanowiło jednak trudności nie do przezwyciężenia. Godny podkreślenia był szczegół, dotyczący Tradycji; mimo tego, że pojmowano ją jako wykładnię wątpliwych lub niejasnych miejsc Pisma św., i że górną jej granicę ustalono odmiennie w luteranizmie i kalwinizmie, to jednak zgoda na przyjęcie Słowa niepisanego była oczywista. Wspólne były również symbole: Apostolski, Atanazjański i Nicejsko-Konstantynopolski, jak również zgoda na pierwsze sobory czy synody. Niebawem jednak miały wystąpić różnice.

Istotny spór rozgorzał wokół zagadnienia, wysuniętego przez luteran, mianowicie, w jaki sposób katolicy dowodzić będą autentycznego sensu Pisma św., żądali by podano zasadę, według której go uzyskają. — Odpowiedź brzmiała, że zasadą do poznania i rozeznania właściwego sensu spornych artykułów nauki jest z g o d a Kościoła, wyrażona na jakichkolwiek prawowitych soborach, zwłaszcza

na trydenckim. Jego decyzje byłyby właściwie dla obecnej sprawy wystarczające, zawierały bowiem całą i pełną naukę tych artykułów, nad uzgodnieniem których strony miały pracować.

Strona luterańska nie uznała jednak tego kryterium za wystarczające argumentując, że owa zgoda nie zawsze było powszechna. Katolicy odpowiedzieli, że owej powszechności nie trzeba ujmować matematycznie lecz moralnie. I tego wyjaśnienia luteranie nie przyjęli zaznaczając, że nie postąpią dalej w „rozmowie", dopóki nie ustali się tego zasadniczego kryterium.

Minęły już prawie dwa tygodnie od rozpoczęcia *Colloquium*, i mimo przedłożenia przez każdą ze stron swoich wyznań, całość utknęła na martwym punkcie. Wciąż trwały spory, głównie między luteranami i katolikami. Kalwini zdawali się narazie wszystko bacznie obserwować, a na „Credo" katolików odpowiedzieli dość szybko, wykazując, w czym są zgodni a w czym się różnią. Zastrzeżenia w formie pytań dotyczyły kanonu Pisma św., wyrażenia: *Sancta Mater Ecclesia*, Tradycji oraz tego, kto ma prawo rozstrzygać, jaki jest właściwy sens pewnych zdań Pisma św.

Mimo nierozstrzygniętych jeszcze między katolikami a luteranami sporu o kryterium prawdy i fałszu, postanowiono przejść do dalszych spraw i wymienić między sobą bardziej już szczegółowe wyznania wiary. Katolickie składało się z dwóch części, z których pierwsza omawiała błędne opinie o pewnych artykułach wiary, a druga przedstawiała je w świetle prawdziwej nauki katolickiej. Podanie zarzutów i błędnych zdań na temat wiary uprzedzało już ewentualne zastrzeżenia, jakie mogłaby skierować druga, przeciwna strona.

Analogicznie szczegółowe „Credo" podali także kalwini. I ono również obejmowało najpierw sporne w stosunku do wyznania katolickiego artykułu wiary i podawało — obok zarzutów — pozytywny wykład ich nauki. Wykład ten był rzeczywiście drobiazgowy i szczegółowy. Odrębności wystąpiły tu bardzo jaskrawo, a niejedne z nich były szczególnie akcentowane, np. pojęcie Kościoła i najwyższego w nim urzędu.

Wspomniane wyznanie wzbudziło żywy sprzeciw strony katolickiej, która uważała, że przeakcentowanie pewnych artykułów kolidowało wyraźnie z instrukcją królewską, zalecającą unikanie tego, co mogłoby dotknąć czy też obrazić którąkolwiek ze stron. Druga, zmieniona wersja kalwińskiego „Credo" była już łagodniejsza w sformułowaniach i wolna od poprzednich, niemiłych katolikom akcentów.

Również luteranie przygotowali szczegółowe wyznanie wiary, które przekazali najpierw biskupowi Tyszkiewiczowi do przejrzenia i publicznego potem przeczytania. Po zaznajomieniu się z tekstem

strona katolicka postanowiła uznać go za obraźliwy dla niej, a tym samym nie dopuścić do publicznego przeczytania go na sesji. Zadecydowały o tym najpewniej ostro sformułowane zdania, odnoszące się do osoby papieża i jego władzy.

Wspomnieć trzeba jeszcze o tym, że wszystko, o czym była mowa na *Colloquium*, protokółowano, ale jedynie legat królewski decydował o tym, jakie dokumenty i wypowiedzi włączyć do oficjalnego sprawozdania, które miało wyjść drukiem. Rzecz jasna legat — Ossoliński działał tu zgodnie z instrukcją królewską, niemniej ocena dokumentu, czy jest obraźliwy dla jakiegoś wyznania, czy nie, należała do niego. I w tej kwestii wybuchały bardzo często spory i nieporozumienia. Każdemu z wyznań zależało na tym, by przedłożone na sesjach dokumenty znalazły się w protokóle oficjalnym, by przez brak niejednego nie wytworzył się spaczony obraz przebiegu „rozmowy". Zacięte dyskusje, które na tym tle wybuchały, powodowały ogromną stratę czasu, koncentrując ponadto uwagę na kwestiach marginesowych, często nieistotnych. Mijał już bowiem prawie miesiąc i w sprawach, a jakie chodziło twórcom *Colloquium*, nie posunięto się zbyt daleko; nawet krytyczna ocena ogólnych wyznań wiary nie była jeszcze zakończona.

Stąd też z ulgą, a może i cichą radością przyjęli dysydenci list Władysława IV, odczytany na sesji publicznej w dniu 25 września, w którym król odwoływał Ossolińskiego z Torunia, wyznaczając jednocześnie na to miejsce kasztelana gnieźnieńskiego Jana Leszczyńskiego. Powodem odwołania były rzeczywiście ważne sprawy państwowe, w których król potrzebował pomocy Kanclerza Koronnego (kwestia wojny z Turcją). Dysydenci jednak uważali to za szczęśliwy zbieg okoliczności i to korzystny dla dalszego przebiegu *Colloquium*. W końcu listu król życzył uczestnikom toruńskiego spotkania dalszych spokojnych rozmów i pomyślnego osiągnięcia celu.

Nowy legat królewski, rozpoczynając swe urzędowanie od przemówienia stwierdził, że nie osiągnięto dotąd żadnych, konkretnych wyników w obradach. Przyczynę tego stanu widział legat w tym, że uczestnicy *Colloquium* odbiegali zbytnio od instrukcji królewskiej, i tylko w powrocie do niej, w jej ścisłym przestrzeganiu, widział możliwość uzyskania spodziewanych przez króla rezultatów. Zaproponował więc Leszczyński zebranym ponowne wyjaśnienie instrukcji królewskiej, nadmieniając, że uczyni to w jego imieniu jezuita Schönhof.

Jego mowa była długa i zmierzała przede wszystkim do uświadomienia uczestnikom c e l u *Colloquium*, którym miał być pokój religijny i zgoda wyznań. Omawiając zaś szczegółowo środki, jakie przepisał król dla osiągnięcia tego celu, Schönhof podkreślił, że

„rozmowa" ta miała być braterska i jak najbardziej daleka od wszelkiego pozoru dysputy. Król dobrze wiedział, że dysputa nie przyniesie żadnych rezultatów, stąd też zabronił jej całkowicie. „Tym rozkazem — mówił Schönhof — złamał król także nastawienie nas — katolików, którzyśmy ... o niczym innym nie myśleli, jak tylko o walkach argumentami, będąc świadomi, że wchodzimy uzbrojeni, jak na arenę. Z polecenia króla jednak złożyliśmy tego wojowniczego ducha..." — W końcu mowy, imieniem legata prosił Schönhof, aby przedstawiciele pozostałych stron wypowiedzieli się również na temat tych kwestii, które wiążą się z sumiennym przestrzeganiem instrukcji króla, i które gwarantowałyby dalszy, pomyślny przebieg „rozmowy".

W następnych dniach zabrali głos przedstawiciele dysydentów. Gorayski imieniem kalwinów powiedział, że badanie prawdy musi przecież nastąpić drogą rozumowego rozstrząsania, a ponadto — instrukcja królewska miała być nie tyle prawem, ile drogowskazem, i gdyby istota sprawy tego wymagała, wolno było stronom ustanawiać nowe prawa, mając na uwadze ten sam cel, jaki wyznaczył król.

Ze strony luterańskiej odpowiedział spokojnie i rzeczowo Hülsemann, formułując swe uwagi w tym samym duchu co Gorayski, i zapewniając, że w ich pismach nigdy nie będzie nic obraźliwego dla jakiegokolwiek z wyznań.

Uwagi na temat instrukcji królewskiej, protokółu i innych, hamujących przebieg *Colloquium* epizodów, nie skończyły się jednak wypowiedziami przewodniczących stron. Każde z wyznań pragnęło jeszcze dać odpowiedź na sąd czy opinię drugiego wyznania, wyjaśnić dodatkowo ewentualne wątpliwości, odeprzeć zarzuty. W ten sposób jednak powstawało niekończące się koło przemówień, które przede wszystkim pochłaniały cenny czas. By temu wreszcie położyć kres, wysłał Leszczyński Schönhofa do króla, by przewiózł autorytatywne orzeczenia samego Władysława IV w tych wszystkich spornych punktach jego instrukcji, jakie nasuwały trudności i powodowały zwłokę w *Colloquium*.

Dopiero 9 października Schönhof wrócił do Torunia, przywożąc „Oświadczenie woli króla" w sprawie należytego pojmowania regulaminu „rozmowy". Odczytano je na sesji w dniu następnym. Było ono właściwie powtórzeniem poprzedniej instrukcji królewskiej z tą różnicą, że pewne punkty ujmowało szczegółowiej, wnikliwiej; wszystkie te uwagi zamykała gorąca prośba króla, aby całą „rozmowę" traktowano bardzo poważnie, gdyż „Boża to sprawa a nie ludzka".

Schönhof wyjaśnił dodatkowo, że zamiarem Władysława IV było, aby na *Colloquium* nauki poszczególnych stron były — nie umac-

niane, lecz porównywane, by było można zorientować się, w czym są zgodne, a w czym się różnią. I ku temu mieli zmierzać właśnie mówcy każdego z wyznań. Gdyby zaś tego nie czynili, daliby wystarczający powód do rozwiązania *Colloquium*.

Wyjaśnienie to było dla dysydentów wystarczającym dowodem, że sytuacja ich jest niełatwa. Debatowali zatem gorliwie między sobą, jakie zająć definitywnie stanowisko wobec królewskiej deklaracji. Ostateczna odpowiedź ich brzmiała, że deklaracji tej przyjąć nie mogą i że wyślą wobec tego od siebie specjalnych delegatów do króla. W ten sposób *Colloquium Charitativum* przerwane zostało — za wspólną zgodą — na okres dwóch tygodni (od 11—24 października).

W postulatach, jakie luteranie i kalwini przedłożyli królowi, nie było jednomyślności i zgody. Luteranie proponowali, by król *Colloquium* rozwiązał i odłożył je na czas bardziej stosowny. Oraz by w nowym spotkaniu ustalił odmienny regulamin, którego ramy najogólniej zarysowali; chodziło tam o jasne ustalenie punktów spornych nauki wiary, o ścisłe oznaczenie symbolów i ksiąg Pisma św., które stanowić będą podstawę dowodzenia itd. — Kalwini natomiast prosili o pozostanie przy dotychczasowej instrukcji, oczywiście bez dodatkowych wyjaśnień Schönhofa.

Wydaje się, że Władysław IV nie bardzo chciał wnikać w jakieś nowe projekty czy propozycje. W odpowiedzi, którą dał przedstawicielowi kalwinów zaznaczył, że jedyny powód zwłoki i nikłych rezultatów „rozmowy" tkwi w nieprzestrzeganiu instrukcji królewskiej. Wzywał więc król ponownie do odsunięcia uprzedzeń, do miłości i zgody, do zachowywania przepisów, jakie przecież w tym celu zostały ułożone.

Następną, po dwutygodniowej przerwie, sesję, rozpoczął legat przemówieniem, skierowanym do kalwinów i luteran, prosząc, by przystąpili do sprawy w myśl poleceń króla, usuwając ze swych pism wszystko, co obrażać może stronę katolicką i znieważać jej naukę.

Rozpoczął się znowu ciąg przemówień bądź usprawiedliwiających dotychczasowe stanowisko, bądź też wykazujących niesłuszność stawianych zarzutów. Uwaga dysydentów skupiła się w dniach następnych przede wszystkim na protokóle oficjalnym, do którego nie wciągnięto dotąd wielu akt. Postanowiono je zatem skolacjonować i włączyć do protokółu. Nie było to jednak sprawą łatwą, bo zawsze któreś z wyznań miało zastrzeżenia do pewnych sformułowań, uważając je za obraźliwe, i sprzeciwiało się włączeniu danego aktu do oficjalnego sprawozdania. A czas oczywiście upływał.

10 listopada sam legat przerwał na kilka dni *Colloquium* i wyjechał z Torunia, uzasadniając to ważnymi sprawami. Najpewniej

pojechał znowu do króla, chcąc przedstawić mu impas, w jakim znalazło się to toruńskie spotkanie.

W tym samym dniu luteranie zdecydowali się na krok, którego dotąd nie chcieli uczynić. Posłali mianowicie swoich przedstawicieli do kalwinów, by dojść z nimi do porozumienia i odtąd jako zgodna całość wystąpić wobec strony katolickiej. — Szybko się jednak rozczarowali, gdy doniesiono im, że poszczególni teologowie kalwińscy i katoliccy schodzą się na wspólne konferencje i prowadzą rozmowy na temat wyznania wiary. Kalwini usprawiedliwiali się potem, że rozmowy te nie stanowiły przecież żadnej tajemnicy, niemniej niewiele już brakowało, by powstała większa jeszcze niezgoda między dysydentami.

Sesja 36 w dniu 21 listopada była już ostatnią. Sprawa niewciągnięcia pewnych dokumentów do oficjalnego sprawozdania była nadal otwarta. Nie było zatem sensu przeciągać *Colloquium*, skoro od dłuższego czasu stanęło ono na martwym punkcie i nie było nadziei, by cokolwiek tu mogło ulec zmianie. Oficjalny protokół, który kilka miesięcy później ukazał się drukiem, podpisany został tylko przez dwie strony: kalwinów i katolików. Luteranie na takie sprawozdanie nie wyrazili swej zgody.

W ten sposób zakończyło się *Colloquium Charitativum*, które trwało prawie trzy miesiące, nie przynosząc spodziewanych wyników i nie osiągając upragnionego przez króla celu. Dodajmy, że zakończeniu sesji pożegnalnej towarzyszył klimat zgody i życzliwości.

Mimo że to międzywyznaniowe spotkanie toruńskie zakończyło się fiaskiem, Władysław IV nie zamierzał zrezygnować z dalszych prób w tym kierunku, by zgoda wyznań stała się rzeczywistością. Miniony zjazd oceniał król dodatnio i była w tym głęboka słuszność. Każde bowiem odsunięcie się od drugiego człowieka sprzyja ogromnie wszelkim zniekształceniom w sferze opinii i sądu. Dlatego niewątpliwym pozytywem *Colloquium* było to, że się przedstawiciele wyznań b l i ż e j p o z n a l i, że zapoczątkowany został swoisty, praktyczny ekumenizm, mimo oczywistych różnic wyznaniowych. Zjazd toruński był np. okazją do nawiązania serdecznej przyjaźni przewodniczącego kalwinów Gorayskiego z biskupem Tyszkiewiczem, przyjaźni, która szczerze rozwijała się poprzez lata następne.

Przyczyny niepowodzenia „rozmowy" toruńskiej były wielorakie. Sam projekt pojednania wyznań, choć niewątpliwie godny najwyższego uznania, nie miał jednak podówczas chyba żadnych szans powodzenia. Król zastrzegał się, że nie pragnął spotkania w formie dysputy, lecz chciał, by to było *Colloquium*. Teoretycznie istniała subtelna różnica między tymi formami, praktycznie jednak trudno było stalić ich granice. Że trudność ta stała się realna, można było spostrzec z przebiegu „rozmowy".

Inną trudność dostrzegli luteranie, którzy domagali się odsunięcia kalwinów, by w ten sposób na *Colloquium* rozmawiały między sobą tylko dwa wyznania. Z punktu widzenia „technicznego" — sprawności proceduralnej, było to słuszniejsze. Podział całej „rozmowy" na trzy przewody był raczej sztuczny i mało precyzyjny. Jeżeli w pierwszym z nich miało się dokładnie zbadać naukę każdego z wyznań, a w drugim — rozważyć jej prawdziwość lub fałszywość, to nietrudno spostrzec, że granica między tymi czynnościami była dość płynna, że przewody te niejako zachodziły na siebie. Już zresztą wokół ogólnych wyznań wiary zrodził się spór, dotyczący autentyczności wyznawanej doktryny.

Słuszne było żądanie luteran na jednej z sesji, domagające się ustalenia kryterium prawdziwości nauki. Żaden szczegół instrukcji tego nie przewidywał, choć była to sprawa bardzo zasadnicza. Ponadto dyskusyjny był fragment instrukcji, mówiący o nieumieszczaniu w pismach niczego, co obrażałoby uczucia drugiego wyznania. W praktyce okazało się, że interpretacja owych obraźliwych sformułowań była bardzo subiektywna i dowolna.

Zasadniczą jednak trudność stanowiły r ó ż n i c e d o g m a t y c z n e. Częściowo wystąpiły one już przy ogólnych wyznaniach wiary, a w szczegółowych stały się bardzo jaskrawe, tym bardziej, że niektóre strony celowo je uwypuklały. Kwestie takie jak: źródła Objawienia, grzech pierworodny, usprawiedliwienie, łaska, kult Matki Boskiej, świętych, kult relikwii, sprawa odpustów, sakramenty, problem zasług i dobrych uczynków — wszystko to stanowiło ogromny materiał sporny. Dochodziły inne jeszcze kluczowe zagadnienia, jak pojęcie Kościoła i władza papieża. Już o jeden z tych problemów potrafiło się rozbić wszystko. A przecież wymienione powyżej kwestie były brzemienne w dalszą problematykę, którą trzeba było konsekwentnie akceptować. Z pojęciem Kościoła łączyła się jego hierarchiczna budowa, z władzą papieża — nieomylny urząd nauczycielski, itp. A im bardziej precyzyjnie podchodziło się do tych zagadnień, tym większe niekiedy występowały różnice. Ponadto identycznie brzmiące określenia miały u poszczególnych wyznań zgoła odmienne znaczenie (np. Kościół, sakrament, itp.).

Miało to wszystko również swe uwarunkowania społeczne; kwestie doktrynalne były niekiedy ściśle powiązane z tłem socjalnym Sprawa wyznania nie była więc tylko teoretycznym rozważaniem, lecz czymś więcej, czymś, co w owym czasie musiało być szczególnie brane pod uwagę.

Różnice doktrynalne były zatem główną trudnością, przesądzającą poniekąd niepomyślny rezultat tego międzywyznaniowego spotkania. Obok tych i innych trudności istniała jednak u wielu uczestników zjazdu szczera i dobra wola osiągnięcia jedności w dziedzinie wiary. Wydaje się, że najbardziej pojednawczo nastawieni byli

kalwini. Mieli oni najmniej zastrzeżeń do warunków wstępnych „rozmowy", i ze szczególnym naciskiem podkreślali te artykuły ich wyznania, które mieli wspólne z katolikami.

Odmienne całkowicie było stanowisko luteran, chociaż należałoby tu wprowadzić małe rozróżnienie. Otóż luteranie polscy skłaniali się w sporej części ku połączeniu z kalwinami i możliwości te były wcale realne. Wiadomo jednak, że luteranizm nie stanowił monolitu, że istniały w nim różne kierunki; stąd też wynikła potrzeba zwrócenia się do Wittenbergi o decyzję w sprawie pojednania z kalwinami. Oświadczenie, jakie stamtąd nadeszło, zakazywało — jak już wiemy — bezwzględnie połączenia z tym wyznaniem. W ślad za pismem zjawiły się dalsze instrukcje i ich interpretator Hülsemann. Zatem sporą winę za taką regorystycznie nieprzejednaną postawę ponoszą teologowie wittenberscy. Opinia dzisiejsza, luterańska, brzmi, że stanowisko Wittenbergi było wtedy zbyt skrajne.

Nastawienie katolików nie mogło być w owym czasie inne jak to, że dysydenci powinni wrócić na łono Kościoła, od którego się odłączyli, że powinni porzucić swą naukę, której nieprawdziwość miano im oczywiście wykazać.

Zainteresowanie *Colloquium* toruńskim było olbrzymie nie tylko w Polsce, ale w całej prawie zachodniej Europie. Pisała o nim na bieżąco ówczesna prasa, informowały specjalne, drukiem wydane książki, broszury i ulotki, wreszcie przyjazd wielu obcych gości — przedstawicieli miast, akademii i uniwersytetów — świadczył przede wszystkim o wadze, jaką przypisywano temu spotkaniu.

Było ono bowiem — w owym czasie — rzeczywiście niespotykanym eksperymentem rozmowy między trzema wyznaniami, próbą, która wzbudziła i podziw i szacunek dla duchowych i politycznych przywódców Polski.

Uczestnicy i obserwatorzy *Colloquium,* wracając do swych domów, miast i krajów, wywozili z sobą nie tylko piękno nadwiślańskiego grodu, wyjeżdżali ubogaceni nie tylko nowymi znajomościami, czy nawet przyjaźniami, lecz czymś znacznie więcej. Wszyscy oni wywozili przede wszystkim świadomość dobrego chrześcijańskiego przykładu, jaki dała im Polska w tej dziedzinie życia, która szczególnie wówczas nabrzmiała była problemami, rozwiązywanymi niejednokrotnie gdzie indziej bardzo brutalnie. I ten przykład dążenia do jedności wiary, do zgody, i to nie drogą przemocy, nietolerancji czy militarnych gwałtów, lecz poprzez wzajemną konfrontację poglądów, artykułów wiary, poprzez życzliwe, braterskie rozmowy, odwołujące się do dobrej woli człowieka — ten przykład znalazł w opinii ówcześnie żyjących i potomnych najpozytywniejszą ocenę.

Ks. Edmund Piszcz

Ks. KAZIMIERZ DOLA

CHRZEŚCIJAŃSTWO W TYSIĄCLETNICH DZIEJACH LUDU OPOLSKIEGO

Jak w całej prawie Polsce, tak i na Opolszczyźnie chrześcijaństwo jest starsze od historii. * Pierwsi głosiciele Ewangelii wymknęli się uwadze kronikarzy. Na bardzo niepewnym gruncie przypuszczeń stoimy utrzymując, że w IX w. Opolszczyzna dzieliła losy polityczne i religijne kraju Wiślan, że razem z nim — jako pomost od Bramy Morawskiej wiodący — wchodziła w skład państwa wielkomorawskiego. Nie można jednoznacznie odpowiedzieć, czy nie zawierają drobiny prawdy historycznej legendy, które przetrwały na południowym pograniczu Opolszczyzny, o tym, że apostołowie Słowian Cyryl i Metody przysłali tu kapłana Ocława.

Przechodził niewątpliwie przez kraj Opolan św. Wojciech, ale jedynym śladem jego przepowiadania jest tradycja o głoszeniu Ewangelii w Bytomiu i na górce w Opolu, gdzie stanął pierwszy opolski kościół parafialny pod wezwaniem św. Wojciecha, który prawa parafialne na rzecz kolegiaty św. Krzyża utracił dopiero w 1295 r.

Jest to jednak tylko prehistoria chrześcijaństwa na Ziemi Opolskiej. „Poniechajmy przeto — jak pisze w swej *Kronice* Gall Anonim — rozpamiętywania tych wypadków, których wspomnienie zaginęło w niepamięci wieków, a wspomniawszy je tylko pokrótce, przejdźmy do przedstawiania tych rzeczy, których wierna pamięć żyje".

Ale tę historię, która w wiernej pamięci żyje, trzeba było dopiero tworzyć. Tworzyły ją decyzje poszczególnych pokoleń, które zaważyły na wiekach przyszłych. To prawda, że życiowych wartości chrześcijańskich: religijnych i etycznych nie można przekazywać gotowych — jak osiągnięć w dziedzinie kultury materialnej, że każde pokolenie na nowo ten depozyt musi dla siebie odkryć, przekonać

---

* Referat wygłoszony na sesji milenijnej w Opolu, 14. VIII. br.

się doń i chcieć według niego żyć. Są jednakże decyzje, wiążące cały łańcuch pokoleń, które w sposób bardzo znamienny tworzyły historię chrześcijaństwa i ukształtowały jego rzeczywistość dzisiejszą na Opolszczyźnie. A rzeczywistością jest, że przytłaczająca większość mieszkańców Ziemi Opolskiej to ludzie wierzący — katolicy, i że conajmniej połowa z nich jest głęboko uczuciowo związana z Kościołem katolickim. Jeśli przybliżenie przeszłości ma umożliwić rozumienie teraźniejszości, to wypadnie dziś uczcić krótkim wspomnieniem pamięć tych pokoleń, które swymi odważnymi decyzjami stworzyły tysiącletnią historię chrześcijaństwa i jego dzisiejszą rzeczywistość.

Do tych pokoleń należą w pierwszym rzędzie te, które podjęły decyzję wyrzeczenia się religii pogańskiej i zapoczątkowały trud przekształcenia starych zwyczajów pogańskich w tradycję chrześcijańską. Do tych pokoleń należą te, które w okresie reformacji naciskane przez swych władców i panów feudalnych podjęły rozpaczliwą decyzję: „utnij nam, panie, szyją, ale lutrami nie będziemy" — jak tamte czasy relacjonuje wizytatorowi dekanatu pszczyńskiego na początku XVII w. stuletnia blisko staruszka. Pokolenia, które w okresie potrydenckim wytworzyły tradycje katolickie mające się przeciwstawić ewangelickim tak silnie, że trwają do dziś i że niektóre z nich o charakterze negatywnym i defensywnym — dziś musimy z motywów ekumenicznych przełamywać. Do tych pokoleń należy pokolenie naszych starzyków i pradziadków, które w połowie XIX w., kiedy Górny Śląsk przeżywał swoją drugą młodość, przekształcał się w ogromny ośrodek przemysłowy, dokonało odrodzenia religijnego, ożywieniem religijności przygotowało się na spotkanie nowych czasów.

I

Historia chrześcijaństwa na Śląsku rozpoczyna się jego opanowaniem przez Mieszka I ok. 990 r. i utworzeniem w r. 1000 biskupstwa we Wrocławiu. Mówiąc o Śląsku okresu średniowiecza trzeba mieć na uwadze odrębności, które istniały między poszczególnymi terytoriami plemiennymi.

Nazwa „Śląsk" aż do XV w. odnosiła się wyłącznie do ziemi plemienia Ślęzan obejmując tereny nad rzeką Ślęzą z dwoma wielkimi grodami: Niemczą i Wrocławiem. Tereny od rzeki Nysy Kłodzkiej na wschód po obu stronach górnej Odry zamieszkiwali Opolanie. Obydwa terytoria od niepamiętnych czasów rozdzielała puszcza, w której wykonano i aż do XIII w. bardzo sumiennie utrzymywano szeroki wyręb zwany przesieką dla utrudnienia niekontrolowanych kontaktów. Rozdział ten utwierdzony został w 1202 r. z chwilą

utworzenia księstw wrocławskiego i opolsko-raciborskiego. Proces konsolidacji całej krainy nadodrzańskiej w jedną prowincję rozpoczął się w r. 1000 od założenia dla niej biskupstwa we Wrocławiu, ale dokonał się ostatecznie dopiero w XV w. kiedy pojawia się po raz pierwszy nazwa *Silesia superior* — Śląsk Górny na określenie Opolszczyzny. Pogłębiły się jednak w ciągu tych wieków różnice między Śląskiem Górnym i Dolnym. Mówi o nich najstarszy opis Śląska z 1512 r., pozostawiony przez Bartłomieja Steina, określając Górny Śląsk jako *Silesia polonica* — Śląsk polski.

Państwu Mieszka I złożonemu z wielu takich terytoriów plemiennych chrześcijaństwo miało przynieść jedność, scalić je w jeden organizm państwowy, w jeden naród. W interesie państwa leżało dokonanie możliwie szybkiej chrystianizacji, by więź religijna stworzyła więź narodową. Stąd niewątpliwy nacisk Mieszka i Bolesława Chrobrego, by poddani przyjmowali chrzest. Wykorzystywano dla tego celu zapewne zaczątki organizacji państwowej. Kraj Opolan już w IX w. zorganizowany był jako terytorium plemienne wokół grodów. Tzw. Geograf Bawarski ok. 850 r. zanotował, że Opolanie mają 20 grodów. Siedzibą centralną było Opole. W grodach zbierali się teraz poddani książęcy dla wysłuchania nauki i przyjęcia chrztu. Szereg przesłanek przemawia za tym, że chrześcijaństwo na Ziemi Opolskiej przyjmowało się prędko i trwale, że spore grupy ludzi nie tylko pochylały głowy pod strumień święconej wody, ale także wiara, zwyczaje i prawo chrześcijańskie przenikały życie społeczeństwa.

O szybkiej stosunkowo infiltracji chrześcijaństwa świadczy, że Opolszczyzna nie przeżyła tzw. reakcji pogańskiej lat 1037/8. Ruch ten zmierzający do obalenia władzy a wraz z nią nowej religii, miał swoje centra w Wielkopolsce i na Śląsku. Na Śląsku dokonał takiego spustoszenia, że zanikła zupełnie pamięć o erygowaniu biskupstwa we Wrocławiu w r. 1000, a katalogi biskupów rozpoczynają się od 1050 r. Dotyczy to jednak tylko krainy Ślężan, a nie Opolszczyzny, którą odgradzał i zabezpieczał mur przesieki. Tu podobnie jak w ziemi krakowskiej, gdzie chrześcijaństwo miało starszą metrykę, reakcja pogańska przyniosła tylko zniszczenia materialne. Chrześcijaństwo miało na ziemi opolskiej swoich obrońców i to nie tylko wśród możnowładztwa, ale i wśród ludu. W kierunku Opolskiego uciekają z zagrożonego Wrocławia biskupi, najpierw do Smogorzewa koło Namysłowa, potem do Ryczyna pod Brzegiem. Miasto Opole zostało spalone, a więc broniło przed powstańcami nowego ładu zaprowadzonego przez Piastów, a jak świadczą wykopaliska był to typowy gród kupiecko-rzemieślniczy, w którym nie mieszkało rycerstwo. Tymczasem Wrocław, z którego biskup musiał uciekać, nie został spalony, ocalał.

Uwidoczniło się też przenikanie zwyczajów chrześcijańskich w obrzędach grzebalnych. O ile z okresu poprzedniego, z wieków VII—X, nie znamy prawie na Opolszczyźnie cmentarzysk: zwłoki palono, a prochy składano bardzo płytko do ziemi, to od drugiej połowy X w. i w XI w. zjawiają się coraz liczniejsze cmentarzyska z grobami rzędowymi: zmarłych niespalonych, najczęściej bez trumny, składano do grobów kopanych w regularnych rzędach, jak zwyczaj chrześcijański nakazuje. Dalszych świadectw dostarczyły prace archeologiczne na Ostrówku w Opolu. Znaleziono niedawno okrągłą płytkę wapienną — płaskorzeźbę przedstawiającą dwie postacie, z których jedna jest najprawdopodobniej wizerunkiem jakiegoś świętego. W warstwie odnoszącej się do połowy XII w. znaleziono krzyżyk wystrugany z miejscowego wapienia i zabarwiony na ciemno oraz krzyżyk wraz z formą odlewniczą, co byłoby dowodem istnienia jakiegoś rzemiosła opartego o zapotrzebowanie na chrześcijańskie dewocjonalia.

Dzięki archeologii możemy też śledzić przyjmowanie się zwyczajów postnych. O ile w gospodarce plemion polskich w wiekach VII—X rybołóstwo odgrywało bardzo znikomą rolę, o tyle w okresie chrześcijańskim następuje zmiana. Mówią o niej w Opolu liczne znaleziska haczyków do wędek, łapek na ryby, ościeni itp.

Oczywiście, że długo jeszcze mieszać się będzie religijność chrześcijańska z wierzeniami pogańskimi, ale jest to tylko dowód, że Kościół nie tępił stanowczo wszystkich dawnych zwyczajów pogańskich, ale te ich elementy, które nie stały w jawnej sprzeczności z dogmatem, usiłował ochrzcić, w formy stare wlać nową treść. Stąd jeszcze w połowie XVI w. predykanci protestanccy zarzucają księżom, iż tolerują rozmaite zwyczaje ludowe, które należy stanowczo wytępić. Średniowiecznym dowodem na to jest spisany w XIII w. przez Rudolfa, cystersa z Rud Raciborskich *Katalog magii* — pomoc dla spowiedników w rozpoznawaniu dopuszczalnych i niedopuszczalnych zabiegów magicznych. Wiele z tych zwyczajów weszło do tradycji chrześcijańskiej i związanych zostało z kultem świętych.

Pogłębianie i oczyszczanie religijności chrześcijańskiej dokonywać się musiało w oparciu o regularne nauczanie. A to trzeba było dopiero zorganizować. Stąd misyjna akcja Kościoła w XI—XII w. była chyba w pierwszym rzędzie wysiłkiem w kierunku rozbudowania sieci parafialnej. Zapewne pierwsze, najstarsze kościoły, pobudowane w grodach takich jak Opole, Racibórz, Bytom, Byczyna, czy Toszek, były ośrodkami misyjnymi o szerszym zasięgu. Liczbę tych kościołów z końcem XI i na początku XII w. powiększyły kościoły fundowane przez możnowładców w ich rodowych siedzibach, co dało początek parafiom. Zagęszczenie sieci parafialnej po-

suwało się szybko naprzód, bo w samych początkach XIII w. trzeba stan misyjny Kościoła na Opolszczyźnie uznać za definitywnie zakończony. Możliwe, że już w XII w. w Opolu urzędował archiprezbiter, pośrednik między biskupem a klerem. Ok. 1227 r. ustanowiony został w Opolu archidiakonat, jeden z czterech, na które podzielona została diecezja wrocławska. W kilka lat później powstała kolegiata św. Krzyża. W ciągu XIII w. podzielony został archidiakonat opolski na 12 archiprezbiteratów, które w XV w. liczyły 221 parafii. Można więc przyjąć, że pierwsze pokolenia chrześcijan na Opolszczyźnie, w XII w., miały do dyspozycji kilkadziesiąt kościołów, co przy ówczesnym zaludnieniu można uznać za wystarczające. Bliska przez cały XI i XII w. była współpraca władzy książęco-państwowej z Kościołem. Książę zapewnił byt materialny instytucjom kościelnym, one ze swej strony podjęły szereg agend nie wynikających bezpośrednio z powołania Kościoła, jak szkolnictwo, czy szpitalnictwo. O ile w ciągu XIII w. w księstwach brzeskim, legnickim, a zwłaszcza wrocławskim rozpoczęły się gwałtowne, dramatyczne walki kościelno-polityczne o rozmiarach nie spotykanych nigdzie indziej w Polsce, to w księstwie opolskim nadal współpraca rozwija się harmonijnie. Książe opolski Kazimierz w 1214 r. jako jeden z pierwszych książąt polskich zgodził się prawem ograniczyć swoją i następców samowolę w stosunku do Kościoła. Jak długo Piastowie rządzili w Opolu nie było konfliktów między nimi, a czynnikami kościelnymi.

Najpiękniejszym owocem życia i pracy pierwszych pokoleń chrześcijańskich na Opolszczyźnie jest trójca jej patronów z rodu Odrowążów: bł. Czesław ur. około 1175 r., św. Jacek ur. w 1183 r., bł. Bronisława ur. ok. 1205 r.

II

Surową próbą wartości chrystianizmu ludu opolskiego były czasy reformacji i wojen religijnych w XVI i XVII w. Niewiele będzie przesadzona opinia, że Opolszczyzna uratowała katolicyzm dla diecezji wrocławskiej. Pewną ilustracją jest stan wyznaniowy diecezji w drugiej połowie XVII w.: na Dolnym Śląsku (legnickim) pozostało 15% katolików, na Śląsku Środkowym (wrocławskim) 38%, na Górnym Śląsku (opolskim) 90%. Był to skutek wyraźnego oporu ludu wobec apostołów nowego wyznania. To prawda, że do 1532 r. dopóki żył ostatni z Piastów opolskich — ks. Jan V Dobry, teren księstwa był dla protestantyzmu administracyjnie zamknięty, ale z chwilą jego śmierci księstwo przechodzi w ręce Jerzego Hohenzollerna zdecydowanie popierającego protestantyzm już od 10 lat w Głubczycach i Bytomiu, a okolice Kluczborka i Byczyny były

pod władzą równie gorliwego protestanta Fryderyka II z Brzegu. Obydwaj próbują wszystkich środków, by swoje prowincje sprotestantyzować. Obydwaj napotykają na zdecydowanie niechętną wobec wszelkich nowinek religijnych postawę swych poddanych. Z Kluczborka i okolicznych wsi wierni wypędzają przysłanych przez księcia predykantów, a gdy ponownie przez oddziały książęce zostali wprowadzeni na urzędy, lud ich bojkotował, „woli biegać — jak skarżą się księciu — daleko do papistów, niż przychodzić na kazania, odmawia uiszczenia dziesięciny". Ludność południowo-wschodnich kresów Opolszczyzny hrabiemu żądającemu złożenia augsburskiego wyznania wiary odpowiedziała: „utnij nam panie szyją, ale lutrami nie będziemy". Na podobny opór napotyka w Głubczycach Hohenzollern: bernardyni wyrzuceni przez niego z klasztoru znaleźli przytułek w domach mieszczan, ostatni z członków konwentu umarł w 1543 r. na progu zamkniętego klasztoru. Jednakże bierność biskupów, niedostatek dobrego kleru, brak oparcia o władzę, która na całym Śląsku znalazła się w rękach protestantów, a przede wszystkim napływające ok. połowy XVI w. do miast górnośląskich (jak Kluczbork, Głogówek, Krapkowice, Racibórz) liczne grupy rzemieślników i tkaczy z Saksonii, wyłącznie niemal protestantów (sprowadza ich ks. Jerzy Hohenzollern), przyczyniły się do powstania w tych miastach gmin ewangelickich. Pod naciskiem książąt ustąpiła również szlachta: jeszcze w 1679 r. a więc w kilkadziesiąt lat po zobowiązaniu wszystkich poddanych cesarskich do przejścia na katolicyzm, na 90 rodzin ziemiańskich Górnego Śląska — 60 wyznawało protestantyzm. A wiadomo co w okresie, kiedy w oparciu o zasady *cuius regio, eius et religio* — wyznanie stało się niemal pojęciem geograficznym, oznaczało przejście właściciela wsi na protestantyzm. Ludność wielu miejscowości ustąpiła przed przemocą, lub wieloletnim naciskiem. Pozostały wierne stolice: Opole i Racibórz. W 1586 r. w swoim sprawozdaniu o stanie diecezji biskup Andrzej Jerin zarysował bardzo smutny obraz: „wszyscy wyżsi i niżsi książęta śląscy, wszystkie stany i księstwa — z wyjątkiem dwu miast: Opola i Raciborza — objęte zostały wyznaniem augsburskim; proboszczów, którzy uznają jurysdykcję biskupa zostało na całym Śląsku co najwyżej 160 — a i wśród nich niewielu jest prawdziwych pasterzy". Z postępem protestantyzmu ostrzejsze stawały się też konflikty. Każdy walczył o swoją prawdę. Starosta Kluczborka i Byczyny donosi księciu, że napotyka na wielkie opory, musi przełamywać wiele papistycznych zwyczajów, czyni jednak wszystko, aby czyste ewangelickie słowo boże było poddanym głoszone, aby zabłąkane owce móc przywieść do prawdziwej owczarni. A równocześnie kanonik Wincenty Salinus z Opola nie wahał się własnego ojca, człowieka w podeszłym już wieku

wygonić ze swojego domu, gdy dowiedział się, że jest protestantem. Były to przygrywki do nadchodzących wojen religijnych — okresu, który i Górny Śląsk odczuł bardzo boleśnie, kiedy w imię przekonań religijnych — miłości do prawdy — dopuszczano się największych gwałtów na człowieku. Na Górnym Śląsku wojska, które najgorzej w pamięci się zapisały, najwięcej wyrządziły krzywd, były wojskami protestanckimi, jest to fakt nie bez znaczenia. Okres wojen szwedzkich przyspieszył schyłek protestantyzmu na Górnym Śląsku. Na początku XVII w. było jeszcze ok. 30 gmin ewangelickich, a w 1650 r. biskup Karol Ferdynand w sprawozdaniu do Stolicy Apostolskiej podnosi, że w księstwie opolskim nie ma już ani jednego kościoła protestanckiego.

Zanim jeszcze na przełomie XVI/XVII w. rozwój protestantyzmu na Opolszczyźnie osiągnął swój punkt kulminacyjny, obserwujemy powstanie szeregu ośrodków odnowy katolickiej. W stolicy księstwa biskupiego — Nysie — rozwijała się znakomita w połowie XVI stulecia szkoła parafialna, jedyna katolicka wyższa uczelnia Śląska w okresie reformacji, której splendor podniósł jeszcze biskup Marcin Gerstmann przenosząc w 1575 r. seminarium diecezji wrocławskiej na sto niemal lat do Nysy. Miała też Nysa na przełomie XVI/XVII w. kilku pod rząd wybitnych proboszczów. W 1622 r. powstało tu pierwsze na Śląsku kolegium jezuickie ze znakomitym gimnazjum, które swą rozbudowę zawdzięcza legacji biskupa Karola Ferdynanda Wazy, syna Zygmunta III. Kończyli je m. in. Jan III Sobieski, Michał Korybut Wiśniowiecki.

W Gliwicach w 1613 r. powstał pierwszy po spustoszeniach reformacji klasztor franciszkański na Śląsku. Był to klasztor macierzysty małopolskiej prowincji reformatów o konwencie tak silnym, że w 1655 r. 22 ojców tego klasztoru mogło objąć nowozbudowaną siedzibę na Górze św. Anny.

Terenem bardzo żywej działalności jezuitów już w latach 1605/6 był Głogówek, gdzie zakon miał oddanego protektora hrabiego Jerzego Oppersdorfa. Od 1668 r. datuje się działalność jezuitów w Opolu, zwłaszcza poprzez gimnazjum, które osiągnęło niebawem liczbę 200 uczniów. Świetne też były wyniki pracy duszpasterskiej zakonu. Mówi o nich choćby ilość Komunii św. rozdzielanych rocznie przy ich rezydencji: w 1670 r. ok. 24 tys., w 1703 — 58.600 na ok. 8 tys. mieszkańców.

Jedną z tajemnic powodzenia jezuitów na Górnym Śląsku była umiejętność organizowania zbiorowego życia religijnego. Wyrażało się to w zakładaniu bractw i związków, w organizowaniu okazałych procesji pokutnych w Wielkim Poście, procesji Bożego Ciała oraz wystawianiu misteriów religijnych. W 1670 r. mieszkańcy Opola oglądali pierwszą w dziejach miasta sztukę dramatyczną

o tematyce biblijnej zatytuowaną: *Cień śmierci i cień życia*. Jezuici też nadali w tym okresie zasadnicze cechy pobożności katolickiej: kult Najświętszego Sakramentu i kult Matki Bożej. Wprowadzili 40-godzinne nabożeństwo (w 1647 r. w Głogówku, w 1670 r. w Opolu), mocny akcent położyli na częstą Komunię św. Szerzyli Kult Matki Bożej związany na Górnym Śląsku z dwoma wotywnymi obrazami: częstochowskim i piekarskim. Piekary uczynili miejscem pielgrzymkowym dekanatu bytomskiego, a gdy w czasie wojny północnej w 1702 r. słynący łaskami obraz przewieziono już na stałe do Opola, i tu rozwinęli jego kult. Nie przeszkadzało to podtrzymaniu starych kontaktów z Częstochową. W okresie naporu protestantyzmu pielgrzymki częstochowskie były jakby częścią katolickiego wyznania wiary: w 1558 r. pastorzy Kluczborka i Byczyny donoszą ks. Fryderykowi, że jeszcze bardzo dużo ludzi podtrzymuje papistyczne zwyczaje Komunii św. pod jedną postacią i pielgrzymek do Czestochowy. Czasy pruskie były dla tego związku próbą ogniową. W 1740 r. Prusy opanowały Śląsk, a w 1754 kancelaria królewska zażądała od biskupa wrocławskiego, by zakazał pielgrzymek do Częstochowy. W uzasadnieniu podano, że nie tylko powodują rozkiełznanie poddanych, ale i pieniądze, które możnaby w kraju „skonsumować" wynosi się zagranicę, a i wydatki z pielgrzymką związane przynoszą często ruinę gospodarstw. 10 lat później okólnik kamery wrocławskiej wobec trwania pielgrzymek ustanowił kary 50 do 100 dukatów, a w wypadku recydywy — karę 4 tygodni twierdzy. W okresach pielgrzymek wojsko miało pilnować granicy, a każdy denuncjator otrzymać czwartą część grzywny. Rozporządzenia te co roku proboszczowie mieli odczytywać z ambon. O karach słyszymy w 1782 r., gdy żołnierz zadenuncjował pielgrzymkę z okolic Bytomia (z Milkuczyc, Zabrza, Sośnicy i Rudy Śląskiej). Winowajcy tłumaczyli się, że proboszczowie w tym roku nie odczytali rozporządzeń rządowych z ambon i sądzili, że już nie obowiązują. Obraz Matki Boskiej Częstochowskiej wszedł też na stale pod dach izby wiejskiej na Opolszczyźnie. Jeden z najlepszych znawców wsi śląskiej — Josef Klapper w swej *Schlesische Volkskunde* stwierdza, że był to najczęstszy obraz izby śląskiej.

W warunkach ożywionej religijności pierwszej połowy XVII w. mogła też wytworzyć się elita duchowa o pogłębionym życiu religijnym i ambicjach apostolskich. Świadectwem są pierwsze na Górnym Śląsku pustelnie, o których doszły nas wiadomości: pod Nysą (1667), na Górze św. Anny (1694), a niedaleko Prudnika w 1744 r .powstała wspólnota pustelnicza, której statut zatwierdził miejscowy dziekan. Świadectwem jest też duża liczba powołań: w latach 60-tych i 70-tych XVII w. na ok. 530 księdzy pra-

cujących w diecezji wrocławskiej ok. 280 pochodziło z Opolszczyzny, 30 z terenów obecnej diecezji katowickiej, ok. 135 z pozostałych części Śląska. Ponadto w latach 1575—1666, 80 Górnoślązaków wstąpiło do zakonu jezuitów prowincji czeskiej, a nie brakło ich zapewne i w prowincji polskiej.

Wspomnieć wreszcie trzeba te pokolenia, które w XIX w. budowały nowy, inny Górny Śląsk, krainę wielkiego przemysłu: kopalń, cementowni i hut. Rodzi się katowickie zagłębie przemysłowe. Górny Śląsk przeżywa od połowy XIX w. eksplozję demograficzną. Liczba mieszkańców w 1787 r. wynosiła 390 tys., w 1849 — 960 tys., w 1910 — 2.200 tys. Wzrost żywiołowy, ale nie jednolity: na terenie powiatów bytomskiego i zabrzańskiego dochodzi do 300%, w pow. Oleskim wynosi zaledwie 12%, a w powiatach niemodlińskim i grodkowskim liczba ludności zmalała. Były więc okręgi, które zachowały swój dawny wiejski charakter, z których ludność gwałtownie przenosiła się do zagłębia przemysłowego, gdzie powstawały ogromne skupiska ludności mieszanej, gdzie rolnictwo ulegało szybkiemu zanikowi, a osady przybierały wybitnie przemysłowy charakter. Podstawą tego szybkiego wzrostu liczby ludności były nie imigracje z krajów, czy prowincji ościennych, ale przyrost naturalny ciągle w drugiej połowie XIX w. wzrastający. Przyrost naturalny tak duży, że nie tylko zaspakajał zapotrzebowanie przemysłu, ale zmuszał do stałej emigracji. W latach 70-tych XIX w. wynosił 487 urodzeń na 10 tys. mieszkańców, wskaźnik najwyższy w Europie.

Postępuje też naprzód proces urbanizacji nie tyle na skutek powiększania się starych miast, ile wskutek powstawania nowych, wielkich, niezwykle zagęszczonych skupisk. Np. Opole w 1850 liczyło 8 tys. mieszkańców, a w 1910 — 33 tys., Bytom odpowiednio: 8 tys. — 68 tys., Zabrze w 1910 r. nie było jeszcze miastem, tworzyły je dwie gminy liczące w sumie 90 tys. ludzi.

Wiadomo, że tego rodzaju procesy nie sprzyjają rozwojowi życia religijnego, że przeciwnie: widzi się w nich naturalnych grabarzy religii. Mimo to trzeba stwierdzić, że przez ten trudny okres katolicyzm Opolszczyzny nie tylko przeszedł obronną ręką, ale przeszedł utwierdzony w swej sile, doświadczony, pogłębiony.

Od ok. 1850 r. obserwujemy na Górnym Śląsku dynamiczny ruch odnowy religijnej i moralnej. Rozpoczęło go duchowieństwo górnośląskie od siebie. Na jego życzenie kuria wrocławska zorganizowała pierwsze w dziejach diecezji wspólne rekolekcje kapłańskie. Trwały cały tydzień od 1 do 7 września 1850 r. na Górze św. Anny i przeznaczone były dla księży pracujących na Opolszczyźnie. Duchowieństwo poszczególnych dekanatów, np. bytomskiego zobowiązało sie-

bie na corocznych konwentach do opracowywania kazań katechizmowych na temat dekalogu, by poprzez wzajemną kontrolę podnosić poziom kaznodziejstwa.

Rozwijały się wydawnictwa katolickie. Ks. Antoni Stabik od 1846 r. wydawał w Gliwicach „Kalendarz katolicki", przetłumaczył „Filotęę" św. Franciszka Salezego. Od 1848 r. ks. Alojzy Fiecek wydawał „Tygodnik Katolicki", ogłosił nowe wydanie *Żywotów świętych* ks. Piotra Skargi. W języku niemieckim wychodził od 1835 r. „Schlesisches Kirchenblatt".

Decydujące jednak znaczenie dla tej odnowy religijnej miały misje ludowe, które w ciągu 30 lat: 1844—1872 przeorały parafie Opolszczyzny. Z inicjatywą wystąpił jako pierwszy ks. Alojzy Fiecek, proboszcz piekarski, pochodzący z Dobrzenia Wielkiego pod Opolem. Za wzorem Piekar, gdze misje w 1844 r. prowadził o. Stefan Brzozowski (reformata) poszły wszystkie parafie dekanatu bytomskiego. Niebywałego rozmachu akcja ta nabrała od 1851 r., gdy grupę wypędzonych z Galicji jezuitów, z o. Karolem Antoniewiczem na czele, przyjął u siebie z otwartymi ramionami ks. Fiecek. Dołączyło się do nich potem jeszcze kilku jezuitów prowincji czeskiej, którzy głosili nauki dla posługujących się językiem niemieckim. Pierwszą serię misji ludowych opartych na wzorach o. Pawła Segneri, rozpoczął o. Antoniewicz w Piekarach 13 VII 1851 r. Przez cały tydzień dniami i nocami około 20 kapłanów siedziało w konfesjonałach, ostatniej nauki słuchało ok. 15 tys. wiernych. Nastąpiły potem 10-dniowe misje w Pszowie, Toszku i Bytomiu. W 1852 r. przed Wielkanocą rozpoczęły się misje w Opolu w dwu równoległych seriach: w kościele parafialnym św. Krzyża w języku polskim i w kościele jezuitów po niemiecku. Wygłoszono 64 nauki. Ostatniego kazania na placu przed dzisiejszą katedrą słuchało ok. 20 tys. wiernych. Identyczny przebieg miały misje w 1853 r. w Raciborzu. Wywołały taki entuzjazm, że dyrektor miejscowego więzienia — protestant — sam wyjednał u władz pozwolenie na misje dla 600 więźniów, a delegacja Żydów prosiła, by misjonarze choć jedną naukę powiedzieli dla nich w synagodze. W tymże 1853 r. miały miejsce misje w Koźlu i Strzelcach, potem w Głogówku, Prudniku, Krapkowicach, Niemodlinie. Nie było parafii, gdzie na 10 dni nie zjechaliby misjonarze i dokąd nie powróciliby po kilku latach dla utwierdzenia owoców misji.

Ściśle z misjami związany był ruch trzeźwościowy, którego idea pojawiła się w czasie misji piekarskiej w 1844 r. Kilka miesięcy później misje w Bytomiu zakończyły się złożeniem przyrzeczenia abstynencji przez ok. 5 tys. osób. Po kilku latach już papież Pius IX w 1851 r. górnośląskie związki trzeźwościowe podniósł do rangi bractwa kościelnego pod opieką Najśw. Maryi Panny. Przez ich

szeregi do czasów I wojny światowej przewinęło się ok. 600 tys. członków.

Moralnego poparcia tej pracy misyjnej w jej początkach udzielał biskup wrocławski kardynał Melchior Diepenbrock przez listy pasterskie i udział w uroczystościach w Piekarach. Tu w 1849 r. ujęty szczerą pobożnością ogromnych rzesz miał powiedzieć: „oddałbym palec mojej dłoni, gdybym umiał do tego ludu przemówić w jego ojczystej mowie".

Ale te pokolenia ludu śląskiego drugiej połowy XIX w. nie tylko się modliły i słuchały słowa bożego, nie tylko nauczyły nas pobożności — one także wszczepiły nam ofiarność. Pozostawiły po sobie wspaniały pomnik w postaci kościołów, które na równi z kominami hut i kopalń wyrastały z ziemi przesiąkniętej ich ciężkim trudem. Ze składek i ofiar tych, którzy liczyć się musieli z każdym groszem, w latach 1850—1910 na terenie dzisiejszej diecezji opolskiej powstało ok. 115 kościołów.

Tej pracy religijnej rząd pruski bynajmniej nie ułatwiał. Lata 1871—83 przynoszą *Kulturkampf*, którego głównym celem było całkowite podporządkowanie Kościoła państwu, a pretekstem do osiągnięcia tego na Górnym Śląsku — sprawa polska. W miejsce Kościoła katolickiego podstawiano usilnie popierany Kościół starokatolicki. Tzw. *Spergesetz* i *Brotkorbgesetz* umożliwiły aresztowanie księży lub usunięcie ich z parafii pod byle pretekstem. Ok. 1880 r. kilkaset tysięcy wiernych na skutek tego zostało bez opieki duszpasterskiej. Gromadzili się sami na nabożeństwa, w czasie których modlitwy i czytanie Ewangelii przeplatały pieśni mszalne.

IV

Chrześcijaństwo na Opolszczyźnie przed tysiącem lat rozpoczynało swoją historię u boku Polski Mieszka I. Jego następca doprowadził do utworzenia osobnej diecezji dla Śląska, a w konsekwencji osobnego archidiakonatu w Opolu. Potem kolejno Śląsk był księstwem samodzielnym, w XIV w. dostał się Czechom, w XVI przeszedł w ręce austriackie, od połowy XVIII w. był pruski, potem znalazł się w granicach III Rzeszy.

Drugie tysiąclecie rozpoczyna znów u boku Polski. Weszła w nie Opolszczyzna jako w pełni od 1945 r. samodzielna jednostka organizacji kościelnej. Jeśli tysiąc lat temu chrześcijaństwo musiało zaczynać od budowy świątyń i zawiązywania parafii, to w 1945 r. przed Kościołem stanęły raczej inne zadania, trudniejsze: zbudowania jednego społeczeństwa na Opolszczyźnie. Zniszczenia bowiem wojenne w Opolskim, w porównaniu z innymi prowincjami Polski, nie były największe. Pozostała też dobrze zorganizawana sieć para-

fialna, wystarczająca ilość budynków kościelnych, pozostał w 1945 r. na miejscu w większości lud opolski i jego kapłani. Jednakże w miejsce tych, którzy wyemigrowali — ok. pół miliona wiernych i ok. 300 kapłanów — napłynęło na Śląsk Opolski kilkaset tysięcy wiernych z innych stron Polski, głównie ze Wschodu, wraz ze swymi duszpasterzami. Wzbogacili oni życie religijne Opolszczyzny o niejeden piękny zwyczaj chrześcijański, ale faktem stało się, że wiele kamieni powstałej w ten sposób mozaiki ludnościowej do siebie nie przystawało. I oto nowe zadanie stojące także przed Kościołem: scalić różnych ludzi, różne tradycje, współdziałać w tworzeniu się nowego organizmu żywej społeczności. A jej komórki były sobie obce, nierzadko skłócone. Wartości religijne, wspólna religijność katolicka była najsilniejszą, a czasem jedyną więzią, która tych ludzi mogła skojarzyć w jedno społeczeństwo.

Po chrześcijaństwo niegdyś Mieszko I sięgnął jako po zwornik, które sklepiłby jego wieloplemienne państwo. Chrześcijaństwo tą więzią było. Dlatego jest współtwórcą historii narodu polskiego. Po tysiącu latach na mniejszym terytorium Opolszczyzny powstała również różnorodna społeczność. Kościół katolicki i katolicka religijność od początku jej trwania chce związać ją w jedną rodzinę dzieci bożych, chce być jej wewnętrzną spójnią. Dlatego nadal współtworzy historię Ziemi Opolskiej.

Ks. Kazimierz Dola

BIBLIOGRAFIA

W. Dziewulski, *Postępy chrystianizacji i proces likwidacji pogaństwa w Polsce wczesnośredniowiecznej*, Wrocław 1964.

W. Ribbeck, *Die kirchlichen Vorhältnissen des Reformationszeit zu Kreuzburg, Pitschin und Constadt* („Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens", t. 34).

W. Czapliński, *Wpływ reformacji i kontrreformacji na stosunki narodowościowe na Śląsku* („Przegląd Historyczny" t. 40, 1950).

H. Hoffmann, *Die Jesuiten in Oppeln*, Wrocław 1934.

A. Galos, *Śląskie pielgrzymki do Częstochowy w XVIII w.* („Sobótka", III: 1948, zesz. 2).

P. Rybicki, *Rozwój ludności Górnego Śląska od początku XIX w. do I Wojny Światowej*. W: *Górny Śląsk*, Kraków 1955.

JAN PROKOP

O NIEMOŻLIWOŚCI HISTORII
(KRAWĘDZIĄ PARADOKSU)

Krytyka literacka jest sztuką przekonywania tak jak nauka o literaturze jest sztuką dowodzenia. Pierwsze stoi pod znakiem retoryki, druga pod znakiem dialektyki. Figurą stylistyczną pierwszej jest hiperbola, drugiej entymem. Od krytyka eseisty oczekujemy olśnień, paradoksów, nie dowodów. Jest on dzieckiem barokowych retorów, pomniejsza albo wyolbrzymia, szydzi albo wielbi. Cenimy w nim nie to, że nawiązuje do poprzedników, ale że się im przeciwstawia. O ile nauka o literaturze zakłada ciągłość badań, kontynuację osiągnięć, to krytyka zaczyna zawsze od nowa. Krytyk jak Adam jest człowiekiem bez pamięci, jak on nazywa zjawiska po raz pierwszy. Stąd jego spontaniczność, spontaniczność człowieka w stanie natury.

Kultura żyje nie tylko dzięki kontynuacji. Jej prawem jest zarówno ciągłość jak i nieciągłość. Żyje dzięki pamięci, ale także dzięki umiejętności zapominania. Historyk literatury ocala to, co było, krytyk literacki interesuje się tym, co jest. Dzieła przeszłości, nad którymi się pochyla, nie są dlań domeną pamięci, ale partnerami aktualnego dialogu. W kulturze reprezentuje umiejętność zapominania, tak jak historyk reprezentuje zdolność pamiętania. Wiedza jest zbiorową pamięcią ludzkości, nauka jest zespołem czynności zmierzających do poszerzania tej wiedzy. Ale o ile trudno wyznaczyć granice obciążenia pamięci zbiorowej, to udział w niej jednostki stawia coraz trudniejsze do rozwiązania problemy. Im bardziej wzrasta wiedza ludzkości, tym gorzej ktokolwiek z nas panuje nad nią jako jednostka. Powstaje napięcie niebezpieczne nie tylko dla nas, ale i dla rozwoju kultury, kultura bowiem rozwijana jest właśnie przez jednostki. Anatol France kończy *Wyspę pingwinów* groteskową sceną śmierci uczonego przywalonego stosami fiszek i notatek. Nadmiar informacji zmienia się w szum nie do opanowania. Gromadzenie informacji rodzi gwałtowną potrzebę ich niszczenia. Pozbywanie się zbędnego balastu jest warunkiem rozwoju. Zbyt bogate dziedzictwo staje się ciężarem krępującym

swobodę ruchów. Jeśli równowaga między tym, co jednostka potrafi wchłonąć i tym, co zastaje jej zaproponowane do przyswojenia, ulega zachwianiu, reaguje ona odrzuceniem wszystkiego. Futuryści domagali się palenia muzeów, niszczenia kultury. Nie umiejąc zapanować nad dziedzictwem kultury, wyobcowani zeń, odczuwali je jako balast. W naszej epoce, po raz pierwszy w historii, pojawia się świadomy kult barbarzyńcy. Osiemnastowieczny dobry dzikus krytykował wypaczenia cywilizacji, usiłował zharmonizować ją z naturą, ale nie żądał spalenia Tacyta, czy *Eneidy*. Bunt futurystów pojęli dadaiści. Człowiek zapragnął wyzwolenia z historii. Wyrzekając się przeszłości powracał do sytuacji Adama. Zdobywał przywilej odkrywania świata po raz pierwszy i na własną rękę. Zdobywał przywilej nieograniczonej niczym wolności. Przyjmując ciągłość przyjmujemy ustalone reguły gry, odrzucając ciągłość zdobywamy swobodę ustanawiania własnych reguł gry. Uznanym powszechnie prawom przeciwstawia się punkt widzenia, a raczej punkty widzenia nieuzasadnione niczym innym poza faktem swego istnienia. Klasycy wierzyli w *Poetykę*, w niezmienne kryteria pozwalające odróżnić poezję od niepoezji. Dziewiętnasty wiek wierzył w Absolutne Piękno, którego odblaskiem jest poemat. Współczesna sztuka jest produkowaniem tekstów, czy przedmiotów nieprzydatnych do codziennego użytku. Jest manifestacją swobody tworzenia „czegokolwiek".

Jeżeli egzystencjalizm widzi człowieka jako istnienie tworzące w absolutnej wolności własną istotę, to jest to wyrazem tęsknoty do sytuacji Adama, nieobciążonego pamięcią, niezdeterminowanego przeszłością, tego który określa się sam, a nie — jest określony. Ale ceną tej wolności jest bezdomność. Bezdomnością płaci się porzucenie więzienia. To co jest dane, co nas określa, determinuje — odczuwane jest właśnie jako więzienie. Jeśli dom oznacza ugrzęźnięcie, bezdomność oznacza wolność.

Ale potrzebie wolności z ryzykiem bezdomności towarzyszy potrzeba zadomowienia z ryzykiem ugrzęźnięcia. Porzuciwszy historię musimy do niej powracać. Ona zapewnia nam poczucie ciągłości. Jest owym lądem, który wciąż przyrasta pod naszymi stopami. Stoimy na jego krawędzi wychyleni w obszar wolności.

Jak ocalić historię? Jak zachować równowagę między potrzebą bezpieczeństwa i potrzebą ryzyka, między kontynuowaniem i tworzeniem? Oba te bieguny konstytuują ludzki świat. Istotą historii — o ile istnieje historia — jest to, że jest ona dana, jest domem, w którym się rodzimy. Niesiemy ją jako niepodzielną całość. O ile przyszłość jest obszarem wyboru, to historii niepodobna wybrać. Trzeba ją podjąć w całości: taką jaka jest. Jeśli ją tworzymy, jeśli dokonujemy w niej wyboru, jesteśmy jak ktoś, kto chce zbudować

dom, w którym się urodził. Unicestwiamy historię, czyniąc z niej przyszłość — obszar wyboru, a nie można zadomowić się w przyszłości, która jest bezdomna. Próby te jednak świadczą, że historia staje się ciężarem zbyt wielkim na ludzkie siły. Jak nie ugrzęznąć w historii?

Nigdy jeszcze napięcie między tym, co dane i tym, co otwarte, nie manifestowało się z taką ostrością jak dzisiaj. Dokonywanie wyboru w tym co niepodzielne, w historii odbiera jej charakter dziedzictwa, spuścizny, domu, który otrzymaliśmy i który jest. Dokonując wyboru opuszczamy to co wspólne, wkraczamy w obszar wolności, a więc samotności. A przecież narastanie w postępie geometrycznym historii zmusza do wyboru.

Krytyk unicestwiając całe połacie historii, podejmując dialog z wybranym dziełem przeszłości manifestuje własny punkt widzenia. Tym samym porzuca to co dane, ustanawia własną „historię", skazuje się na bezdomność, Jego spotkanie z dziełem jest manifestacją jego wolności, wolności adamowej, wolności człowieka odkrywającego świat po raz pierwszy, w oderwaniu od innych odkryć. Musi on przekreślić to, co przemieniło się w stały ląd tradycji. A zatem wyłamuje się ze wspólnoty, z tego co dane, co określone, co nie podlega już wyborowi, ponieważ jest, a nie — ma dopiero zostać ustanowione. Nie związany niczym, w próżni własnej wolności tworzy to, co — stworzone już — stanie się dziedzictwem dla innych. Dziedzictwem domagającym się z kolei unicestwienia, skazania na zapomnienie.

Dzisiaj odczuwamy ostrzej niż kiedykolwiek niezbędność historii, zarazem niemożność historii, niemożność podjęcia tego wszystkiego co dane i niezbędność oparcia się o to wszystko co dane. Każdy akt wolności oznacza zerwanie ciągłości, jest krokiem w samotność, jest aktem izolowania się, wzmagającym równocześnie potrzebę wspólnoty, zadomowienia. Dawniej łatwiej było łudzić się wiarą w możliwość historii, w możliwość utrzymywania ciągłości, ocalania otrzymanego dziedzictwa. Wierzono, że tworzenie jest wzbogacaniem istniejącego dorobku, że jest kontynuacją nie — skazywaniem na zapomnienie. Dziś usiłujemy ocalać izolowane wysepki przeszłości, ale jest to tylko pozór ocalania wspólnego lądu. Decyzją takiego czy innego wyboru odbieramy im charakter historii, domu w którym urodziliśmy się, a więc czegoś danego poza wyborem, czegoś stałego, nie przez nas określonego niestworzonego aktem naszej decyzji. Ten pozór historii daje nam tylko pozór zadomowienia się. Wiara w istnienie historii okazuje się złudzeniem.

Jej ciągłość jest tylko zbiorem aktów nieciągłości. Każdy następny unicestwia to, co ustalone zostało w akcie poprzednim. Je-

steśmy wciąż w tym samym miejscu, w sytuacji Adama niezwiązanego niczym, nie określonego niczym, żadną poprzednią decyzją. Zawsze zaczynamy od nowa, pozbawieni oparcia w przeszłości. O ile świat zwierzęcy, świat natury rozwija się w oparciu o dane przeszłości, to ludzki świat nie ma historii. Jest tylko historia naturalna. Brak historii usiłujemy zastąpić pamięcią. Pamięć jest gestem obronnym budującym fikcję przeszłości. Sytuację bezdomności chcemy zamaskować mitem o domie narodzin. Ale pamięć nie jest zdolna zrealizować pełni historii. Proponuje nam fragmenty, wycinki jakże dalekie od mitu, który jest przedmiotem naszej tęsknoty.

Nasza epoka uświadomiła sobie niedoskonałość pamięci. Jej niezdolność do stworzenia stałego lądu historii. Odkryła prawo niezmienności sytuacji ludzkiej. Porzuciła fikcję zadomowienia się w ludzkim świecie. Brak oparcia w czymkolwiek tutaj, skazanie na bezdomność wolności rodzi udrękę. Owo twarz w twarz z losem, któremu nie podobna się wywinąć, staje się centralnym problemem naszego czasu. Zdemaskowanie fikcji pozwala podjąć ten problem z pełną świadomością. Taka jest ciemność ludzkiego świata, w której:

I said to my soul, be still, and let the dark come upon you
I said to my soul, be still, and wait without hope
For hope would be hope for the wrong thing; wait without love
For love would be love of the wrong thing; there is yet faith
But the faith and the love and the hope are all in the waiting.
Wait without thought, for you are not ready for thought:
So the darkness shall be the light...

Jan Prokop

PRZECIW REFORMIE

Na początku trochę autoreklamy. Nazwisko niżej podpisanego — jeśli jest komuś bliżej znane — może nieco dziwić w zestawieniu z tytułem „przeciw". Autor niniejszych uwag jako jeden z pierwszych zaczął odprawiać liturgię twarzą do ludu. Był jednym z pionierów języka polskiego w odnowionej liturgii. Musiał pokonywać opory przeciw reformie liturgicznej. Na własnej skórze odczuwał przez lata stawiane jej trudności. Więc dlaczego to „przeciw"?

Występuję przeciw reformie bardzo swoiście pojętej. Mam na myśli „reformę dla samej reformy". Pojawili się duchowni (nieliczni, ale już są) którzy usiłują wprowadzać nowości dla samego smaku nowości. Przeważnie są to młodzi księża. Trzeba oczywiście przyznać, że na polskim terenie przeważa skrajnie przeciwna kategoria, skostniali w rutynie, nie dostrzegający, czy nie chcący dostrzec potrzeby reformy. Dla nich chyba w ogóle nie było Vaticanum II. Tu jednak chcemy się zająć „łowcami nowości" działającymi na terenie liturgii elitarnej, w kaplicach młodzieżowych, zakonnych itp. I oni są bardzo niebezpieczni, bo często mogą kompromitować słuszną sprawę.

Grzechem głównym tej kategorii reformatorów jest to, że chcąc wprowadzać nowości na siłę, mechanicznie przenoszą schematy reformowanej „dużej liturgii" wielkich zgromadzeń na obszar „małej liturgii" ograniczonej przestrzenią niewielkiej kaplicy. Kaplica to nie jest kościół w miniaturze, lecz zupełnie odmienny teren liturgiczny, inna rzeczywistość rządząca się swoistymi prawami przeżycia liturgicznego.

Przechodząc do konkretów, rozpocznijmy od tzw. liturgii słowa. Wyodrębnienie jej przez usytuowanie kapłana wraz z asystą nie przy ołtarzu, lecz przy osobnym pulpicie czy na ambonie nie wydaje mi się pomysłem najcelniejszym. Oczywiście dobrze rozumiem racje historyczne. Ale obecnie tego typu wyodrębnienie liturgii słowa tylko rozbija całość akcji liturgicznej. A przecież reforma liturgiczna wprowadza jako naczelne postulaty jasność, zwięzłość i jedność.

Umieszczenie kapłana wraz z asystą na fotelikach-tronach (zwykle mało estetycznych) tworzy atmosferę sztuczną, nawet nieco teatralną, tworzy niepotrzebny dystans. Oddziela prowadzącego nabożeństwo od reszty ludzi jakąś barierą. Intuicyjnie odczuwam, że tego rodzaju reforma liturgii słowa jest tylko etapem przejściowym. Przypuszczalnie wrócimy do tego, że przynajmniej na terenie małej liturgii całość Mszy św. będzie odprawiana przy samym ołtarzu. Tam kapłan znajduje się w swojej właściwej sytuacji. Jego obecność przy ołtarzu jest zrozumiała i nie wymaga długich tłumaczeń. A znak, który wymaga specjalnego komen-

tarza jest nieudolnym znakiem. Dzisiaj liturgia dąży do znaków, które same przez się prowadzą do tajemnicy bez uciekania się do sztucznej funkcji interpretatora czy komentatora. Muszę jednak lojalnie przyznać, że w dużych zespołach liturgicznych, przy pełnej obsadzie, przy dobrze zaplanowanej przestrzeni liturgicznej, wyodrębnienie liturgii słowa przez wyznaczenie dla niej osobnego miejsca może mieć sens, może robić wrażenie i być zrozumiałe dla uczestników. Stale jednak dźwięczą mi w uszach słowa młodych krytycznych uczestników liturgii: „to przypomina teatr". W małej kaplicy wszystkie te spacery od centrum ołtarza i z powrotem robią wrażenie zbędnych komplikacji, czcigodnego dziwactwa. Elitarnej liturgii zamkniętej w małych kaplicach grozi moim zdaniem jeszcze jeden błąd, w swoim meritum zbliżony do pierwszego.

Ostatnio staje się modna tzw. *oratio fidelium* — modlitwa wiernych, następująca bezpośrednio po *Credo* lub po kazaniu. Wprowadzają ją również małe zespoły liturgiczne. Wydaje mi się, że modlitwa wiernych, czcigodna w swej starożytności, dziś tylko przedłuża Mszę św. Znowu następuje rozbicie przejrzystości akcji liturgicznej. Mimo to umiejętnie wprowadzana modlitwa ta mogłaby ożywiać nastrój zespołowej modlitwy. Ale w jednym z ośrodków zakonnych, o ironio, „modlitwa wiernych" odbywa się po łacinie. Czy to ożywi — pobudzi ludzi, którzy łaciny ani w ząb nie rozumieją? — Niezależnie od kwestii języka powstaje też pytanie: czy z czasem i modlitwa wiernych nie wytrze się i nie stanie się jeszcze jednym schematem modlitwy aklamacyjnej równie obojętnym treściowo jak np. *Kyrie eleison*? Właśnie à propos *Kyrie*: nie rozumiem dlaczego w niektóre układy modlitwy wiernych włącza się właśnie to wezwanie. Istnieje uzasadnienie historyczne — podkreślenie litanijnego charakteru *oratio fidelium*, ale dlaczego w dobie skrótów i tendencji do niedublowania — tu powtarza się znów to samo wezwanie przed chwilą już wypowiedziane aż sześć razy?

Wszystkie te zastrzeżenia są być może nie tak ważne wobec głównego motywu wprowadzanych zmian, jakim jest uaktywnienie dotychczasowego „widza" liturgicznego. Ale może warto przemyśleć sensowność wprowadzania „modlitwy wiernych" w zespołach, które już wprowadziły tzw. żywe memento. Polega ono na tym, że kapłan głośniej akcentuje w kanonie słowa *Memento Domine* i chwilę zatrzymuje się w akcji, modląc się w ciszy za żywych. Moment ciszy wykorzystują współuczestnicy i głośno wypowiadają swoje najrozmaitsze prośby za żywych. W dużych zespołach „żywe memento" nie ma szans realizacji ze względów technicznych, a przede wszystkim ze względu na zrozumiałe onieśmielenie uczestników. Natomiast w warunkach kameralnych żywe memento doskonale zdaje egzamin. Stanowi element mogący z powodzeniem spełniać funkcje „modlitwy wiernych". Zakresowo może objąć również problemy całego Kościoła. Będą to nie tylko prośby osobiste za konkretnych ludzi, związane z konkretnymi sytuacjami, ale — jak to wykazało kil-

kultnie doświadczenie — uczestnicy włączają w nie kłopoty całego Kościoła, świata, wręcz całego kosmosu. Zakres modlitwy zespołu liturgicznego w jego „żywym memento" zależy od stopnia świadomości religijnej poszczególnych członków zespołu, od wzbudzenia wrażliwości na troski i nadzieje Kościoła odnowy soborowej. Żywe memento ma tę zdecydowaną przewagę nad „modlitwą wiernych", że jest lepiej umieszczone w całości Mszy św., związane bezpośrednio z jej najistotniejszym momentem — konsekracją. Modlitwa wiernych po zaniku procesji z darami ofiarnymi usytuowanie swoje zawdzięcza tylko tradycji historycznej. Nie ma natomiast uzasadnienia samorzutnie się nasuwającego. Brakuje jej związku z dynamiką rozwojową akcji samej ofiary. Argumentem bardziej emocjonalnym przemawiającym za żywym memento jest jego spontaniczność — oddolność. To jest bardzo cenne. Żywe memento nigdy nie skostnieje, bo jest właśnie żywe. Tworzone impulsywnie, codziennie na nowo, w innej wersji. Tu nie można wpaść w rutynę, co może grozić modlitwie wiernych, która w przyszłości może stać się jeszcze jedną litanią, jeszcze jedną formułką — i to wtedy, gdy msza św. domaga się raczej skrócenia. Chciałbym zasygnalizować wreszcie jeszcze jedno podstawowe niebezpieczeństwo reformatorskich wysiłków: niezdrową, przesadną „aktywizację" zespołów liturgicznych. Między innymi wyraża się ona w dążeniu do recytowania głośno jak największej ilości tekstów liturgicznych. Ale o tym więcej przy innej okazji. Obawiam się, że w tej chwili występując „przeciw reformie" dość głęboko wsadziłem kij w liturgiczne mrowisko. Ale przy daleko posuniętej dekoncentracji wysiłków jakaś publiczna a zarazem robocza dyskusja jest naprawdę konieczna i musi dotyczyć także posunięć rzymskiego centrum. Spodziewam się, że ta wypowiedź wywoła oddźwięk zawodowych liturgistów. Moje uwagi są mimo wszystko refleksjami amatora, który być może nie ma teoretycznie racji.

Inicjatywy liturgiczne są cenne — ciągle jest ich za mało — ale wprowadzanie w życie powinno być starannie przemyślane w każdym konkretnym wypadku. Inaczej mogą powstać u uczestników reformowanej liturgii „liturgiczne frustracje". Tam, gdzie bezmyślnie zastosowano gotowe schematy bez uwzględnienia konkretnych warunków, trzeba będzie zdecydować się na odwrót. Ale takie odwroty są zawsze kosztowne i trudne. Lepiej więc myśleć najpierw. Zdecydowanie występuję przeciw reformie dla reformy, płytkiej, pozbawionej teologicznego i psychologicznego gruntu.

Tomasz Pawłowski OP
Kraków

O KIERUNEK REFORMY

Ważniejszą od przebudowy, uproszczenia i unowocześnienia liturgii jest reforma postawy chrześcijan wobec świata: „liturgii nie konstruuje się — ona wyrasta organicznie z nowego ducha".[1] To niezaprzeczalna i oczywista prawda. Ale nowy duch, nawet tam gdzie istnieje, może być odcięty od liturgii, pozbawiony szansy wyrażenia się t a k ż e w niej, co dla chrześcijanina miałoby wielkie znaczenie. Zbyteczne rozwodzić się nad tym znaczeniem — każdy kto spróbował wie, jakim źródłem siły i gorliwości jest prawdziwa wspólnota modlitwy. Reforma liturgii udostępniająca ją „nowemu duchowi" jest więc sprawą ważną.

Ale nie dewaluujmy terminu „reforma" (ani jego bliźniaka „odnowy"). Nie każda zmiana, nawet na lepsze, zasługuje na to, by ją nazwać „reformą". Sobór niewątpliwie otworzył drogę do reformy liturgii — nie tylko bezpośrednio, przez dotyczące jej postanowienia, lecz także pośrednio, przez wszystko, czym się stał w Kościele. Pierwsze oznaki reformy liturgii można już dziś zaobserwować tam, gdzie życie Kościoła i myśl teologiczna rozwijają się najintensywniej i najszybciej. Ale na ogół mamy do czynienia tylko z pewnymi zmianami, które nie sięgają głębi i nie rozwiązują (bo nie mogą rozwiązać) fundamentalnych problemów. Mogą jednak przyczynić się do ich dostrzeżenia, budzić nowego ducha, tam gdzie jest jeszcze uśpiony, To jest chyba główna funkcja tych zmian. Oto dwa przykłady jak to się dzieje — czy mogłoby się dziać. Przykłady te mają charakter ilustracyjny, są dość przypadkowe.

1. T w a r z ą z a m i a s t p l e c a m i d o l u d u. — To jest, powiedzmy, ulepszenie choć także względne, przynajmniej na pierwszy rzut oka: na plecach można coś pobożnego wyhaftować czy wymalować — na twarzy się nie da, choć są tacy co próbują i rezultaty są smutne. Inni nie próbują i też nie jest dobrze. Taki komentarz usłyszałam w pewnej wsi podhalańskiej: „Mnie tych naszych młodych księży teraz żal. Ksiądz proboszcz to jeszcze da radę, starszy, doświadczony i nie przejmuje się, ale ci młodzi to tak się wstydzą przed ludźmi przy tym ołtarzu, aż czekam żeby się prędzej skończyło i żeby się już tak nie męczyli tym odprawianiem. Lepiej było po dawnemu jak się ksiądz na ludzi nie patrzał ani ludzie na księdza". — Może lepiej, a może i nie lepiej? Ogromny problem teologiczny i psychologiczny wchodzi tu w grę — zaczyna się zarysowywać już z tą drobną zmianą a z innymi zmianami jeszcze przybierze na ostrości. Kim jest kapłan? Jakie są jego

---

[1] E. H. Schillebeeckx, *Christus, sacrament van de Godsontmoeting* wyd. 7 H. Nelissen Bithoven 1964 s. 190. Polski przekład tej książki ukaże się w najbliższym czasie w Wydawnictwie Znak pod tytułem *Chrystus, sakrament spotkania z Bogiem*.

zadania wobec zgomadzonych wiernych? Czy tylko podczas kazania czy podczas całej Mszy św. jest duszpasterzem? Jaki ma być kształt osobistej religijności kapłana, skoro stojąc twarzą w twarz ze swymi wiernymi nie może się już zasłonić bezpiecznym i wygodnym *ex opere operato*. Niektórzy starają się skonstruować niewidzialny mur między sobą a resztą uczestników Mszy św. O ten mur opierają się ustawione na ołtarzu świece i kwiaty oraz pasyjka, którą nie wiadomo jak ustawić. Na tym murze zatrzymuje się spojrzenie. Nawet jeśli tradycyjnie pozdrawia się zgromadzonych braci „Pan z wami", to przecież nie mówi się im tego tak jak „dzień dobry" czy „niech będzie pochwalony": nie mówi się tego do nich, widząc ich... Bracia po drugiej stronie ołtarza są „rozproszeniem" a nie „radością w Panu" i „umiłowanymi". A może i są tym wszystkim, ale kto potrafi im to okazać poprzez gest i słowo liturgiczne — i to z całą prostotą? To na pewno nie jest i nie będzie łatwe, przynajmniej nie dla wszystkich, bo i w tej dziedzinie są ludzie bezpośredni, komunikatywni — i inni, bardziej zamknięci w sobie, ostrożni, nie umiejący dzielić się tym co przeżywają, mimo najszczerszej dobrej woli. Jednak od kapłana w jego nowej pozycji będzie się wymagać nie tylko tego, co niesie ze sobą samo czyste, darmo dane posłannictwo kapłańskie — dzieło Chrystusa. Już nie tylko poza Kościołem, ale i przy ołtarzu od kapłana chce się ponadto czegoś osobowego czy osobistego — żeby ta twarz, w którą patrzymy, także „pośredniczyła", żeby była bez żadnego aktorstwa, zwykła, ale żeby przez nią przeświecała myśl, zaangażowanie, szacunek dla tajemnicy i jednocześnie coś zwróconego ku nam, żeby się zawiązywała wokół ołtarza wspólnota, tak żebyśmy wszyscy czuli się blisko i chcieli być blisko — zwłaszcza jeśli jest nas mało, jeśli to jest niemal liturgia rodzinnego stołu. A tak przecież bywa.

Ulepszenie może otworzyć drogę reformie — reformie wewnętrznej postawy kapłana i wiernych, może stać się wyrazem tej reformy — ale może też pozostać jałowe i być właściwie fałszem. A więc powstaje kwestia kolejności: czy najpierw przebudować coś w sobie, a potem „zmienić front" liturgiczny — czy też odwrotnie? W każdym razie na pewno konieczny jest rachunek sumienia z własnej twarzy — to znaczy ze swego wnętrza: co dla mnie wyraża ta zmiana frontu? Czy w ogóle coś wyraża?

Zmieniając czy ulepszając liturgię niewprawnymi rękami dotykamy bardzo czcigodnych archetypów, tkwiących w zbiorowej podświadomości wyobrażeń, mglistych kształtów myśli i odczuwań. Byłoby naiwnością sądzić, że liturgiczne znaki — nawet te, które z pewnością nie pochodzą z ustanowienia Bożego i nic nie mają wspólnego z Kościołem Apostolskim — są czysto umowne. Ich sens zrósł się z ich formą — zrósł się tak ściśle, że poddajemy się mu bezwiednie, nie przeprowadzając reflek-

sji.[2] Ołtarz otoczony kołem modlących się, to przecież cała głęboka rewolucja w sakralnej przestrzeni. Oto mamy Boga wśród nas, jest on nam wydany, tu i teraz, jako chleb i napój spoczywający na naszym stole, bliski, pokorny — jeśli królewski, to w nas wstający jako Nasze Życie, ale jeszcze dziś, dotąd, chleb podróżnych, podpłomyk Eliasza, to wreszcie, co czyni nas jednym i tę jedność wyraża. — Ołtarz zorientowany na zewnątrz, ku wschodowi bardziej wyrażał nastawienie eschatologiczne, tęsknotę do nieba, majestat, świętość.

Dwie przestrzenie, dwa obrazy — do pewnego stopnia dwa style przeżywania chrześcijaństwa, teologicznie od siebie różne, przynajmniej akcentami, choć oba prawowierne i mieszczące się w katolicyzmie. Wybór między nimi nie może być ani kwestią przypadku, ani osobistego gustu proboszcza czy biskupa. Musi być jakoś prawdziwy, w tym wypadku zgodny z odczuwaniem wiernych, z ich duchem, niekoniecznie uświadomionym, ale rzeczywistym.

Osobiście sądzę, że dałoby się w tym odczuwaniu wykryć pewną prawidłowość: ludzie bardziej zanurzeni w świat dzisiejszy, w bliższym kontakcie z nauką i cywilizacją miejską, bardziej pragną ołtarza — rodzinnego stołu, niż ołtarza-tronu Boga. Nie dlatego, że odmawiają Bogu majestatu. Ale Eucharystia kojarzy im się raczej z uniżeniem Tego, kto dał przykład, jak mamy służyć sobie nawzajem. A ponadto trudno im wyrażać swe poczucie majestatu przy pomocy symboli przestrzenno--wizualnych typu barokowego ołtarza w wieńcu z aniołów i świętych. Ta symbolika jest martwa, w najlepszym wypadku się jej nie dostrzega. Jakaś pustka, okno otwarte ku niebu czy górom — może to. Ale najlepszym tłem dla ołtarza wydaje się być drugi człowiek, widzialny Kościół z żywych kamieni.

2.° P o l s k i p r z e k ł a d z a m i a s t ł a c i ń s k i e g o o r y g i n a ł u. W zasadzie oryginał zawsze jest lepszy od przekładu. Oparcie liturgii na przykładach trudno nazwać reformą, choć na razie jest to chyba jedyne wyjście prowadzące ku reformie. Tego rodzaju wprowadzenie języka narodowego do liturgii może prowokować do reformy i to z wielką siłą. Słowo w z a s a d z i e zrozumiałe nasuwa problemy. Nie podchodzimy już doń jak do zaklęcia, które jest jakie jest i nikomu w głowie pytać dlaczego i co to wszystko znaczy. Słowo zrozumiałe jest na ogół wyrazem treści — choć czasem, upodabniając się do gestu może być wyrazem przeżyć, których nie potrafimy pojęciowo określić. Te dwie funkcje słowa liturgicznego muszą być utrzymane w równowadze — a św. Paweł przestrzega przed nadmiarem niezrozumiałego „mówienia językami", które nie służy duchowemu pożytkowi współbraci. Pod łacinę (jeśli w ogóle rozumianą, to tylko po części) wielu podkładało sobie swoje

[2] Por. na ten temat M. Eliade, *Symbolika środka, studium religioznawcze*, „Znak", nr 83.

własne treści, nie wiele mające wspólnego z tekstem. Z mszalika można też było wybierać — czytanie z niego miało raczej charakter prywatnego rozważania. Teraz recytowany głośno polski przekład bywa natrętny albo niezrozumiały (nawet dla tego kto czyta głośno) dziwaczny, czasem bez sensu. Pewnego typu teksty nigdy nie były przeznaczone do czytania lecz do śpiewu i to w związku z psalmami. Czytanie ich po łacinie nie raziło, po polsku wypada niezgrabnie: rzuca się w oczy fakt, że nie pełnią one żadnej funkcji, że powinny być zastąpione czymś co mogłoby tę funkcję pełnić: czy nie lepiej na przykład zamiast recytacji „graduału" odśpiewać „Kto się w opiekę" — gdy graduał jest urywkiem psalmu, którego parafrazę stanowi dana pieśń? — Zamiast — nie podczas, bo „dublowanie" coraz wyraźniej jest odczuwane przez wszystkich jako czynność fałszywa i uwłaczająca liturgicznej godności modlącego się ludu. Warto by też przemyśleć „teologiczne podstawy" kompleksu dublowania.

Reforma będzie wymagała nie samych tylko przekładów lecz nowych tekstów powstających w językach, w których liturgia jest odprawiana — tylko wtedy będzie wyrazem nowego ducha. Nie ma obawy, aby przez to miała przestać być wspólną własnością całego chrześcijaństwa, aby miał zaniknąć jej uniwersalizm. Świat jest już na tyle zjednoczony kulturalnie, że teksty będą krążyć, będą parafrazowane i naśladowane przez innych, tworząc powszechny skarbiec Kościoła, także w wymiarze ekumenicznym. Tak było kiedyś, przed zamrożeniem liturgii: nasza liturgia „rzymska" wyrosła z całego małego świata średniowiecznej Europy. Nowa liturgia będzie planetarna i jednocześnie kontynentalna i narodowa. Kiedyś nic nie było sztywne — ani tekst, ani miejsce modlitw w formularzu, ani sposób ich wygłaszania, ani język. Ten stan elastyczności był stanem życia — przez reformę liturgii, z czasem wrócimy do niego, wrócimy do pluralizmu, do wielości form Mszy św., zależnych od ducha wspólnot kontynentalnych i narodowych, od miejscowych warunków i duchownych potrzeb i możliwości konkretnych zgromadzeń liturgicznych. Na razie pierwsze oficjalnie używane przekłady i pierwsze zmiany w formularzach nie zasługują na miano reformy, bardzo łatwo mogą stracić wszelkie znaczenie a nawet być szkodliwe, gdy widzi się w nich definitywny postęp i rozwiązanie problemu.

Pierwszą oznaką nadchodzącego pluralizmu liturgicznego zdaje się być przebiegająca różnymi drogami odbudowa tzw. „liturgii słowa" — lektur biblijnych, homilii i modlitwy wiernych — kosztem części stałych poza kanonem (redukcja ministrantury, opuszczanie *gloria* i *credo* poza liturgią ściśle świąteczną, skrócenie modlitw towarzyszących przygotowaniu świętych postaci — tzw. ofiarowania).

W związku z modlitwą wiernych — dwie uwagi:

1° Ta modlitwa ściśle wiąże się z lekturami biblijnymi i homilią, wchodząc w strukturę dialogu, jakim ma być liturgia słowa. Nie może

więc przekształcić się w „część stałą" jak *gloria* czy *credo* — musi się zmieniać, przynajmniej zależnie od okresu liturgicznego, choć powinna właściwie zawierać elementy zupełnie dowolne, być odpowiedzią tej konkretnej wspólnoty modlących się na usłyszane przed chwilą słowo Boże. Granica między homilią a modlitwą wiernych nie musi być wyraźna — to jest dalszy ciąg.

2° Niezależnie od tego, jak jest zorganizowana, modlitwa wiernych nie jest „przerwą" w liturgii, lecz należy do niej, nie jest czymś na marginesie, czymś prywatnym, obcym wtrętem czy wstawką, akompaniamentem, dodatkiem... Jeśli umieścimy ją w nawiasie — traci swój sens.

Osobiście nie byłabym skłonna przeciwstawiać modlitwy wiernych temu co Ojciec Pawłowski nazywa „żywym memento". *Unusquisque in suo sensu proficiat* — w imię, chociażby, pluralizmu! (Dominikanie umieją po łacinie, więc nie tłumaczę tego hasła). Obawiam się jednak, że — przynajmniej w oczach niektórych liturgicznych purystów — rozbudowa *memento* natrafi na duży sprzeciw ponieważ mogłaby zagrażać ciągłości kanonu. Nawet wśród raczej awangardowych liturgistów dominuje tendencja do traktowania kanonu jako jednej wielkiej modlitwy kapłańskiej stanowiącej zwartą całość. Eksperymentalnie używany w Holandii nowy tekst kanonu pomija *memento* w ogóle — jego funkcję przejęła modlitwa wiernych. To oczywiście nie jest argument decydujący, raczej sprawa do przemyślenia. Chodzi o to, aby modlitwa wiernych — umieszczona w kanonie czy poza nim — naprawdę wrosła we Mszę świętą, i żeby zachowała swój specyficzny charakter, żeby nie stała się martwą formułką. Tylko to jest w tej sprawie istotne.

Troska o reformę, to — wracając do myśli Schillebeeckxa — przede wszystkim troska o życie, o ducha który ma wyrażać się przez zmianę tych czy innych struktur.

Halina Bortnowska

Dla ilustracji zamieszczamy tekst modlitwy wiernych, która powstała — jak wiele innych — w studenckim centrum w Amsterdamie, którym kieruje o. Huub Oosterhuis, jezuita, znany duszpasterz i poeta holenderski, twórca wielu nowych hymnów i pieśni liturgicznych. Szereg z nich weszło do nowego eksperymentalnego śpiewnika religijnego, wydanego przez sekcję młodzieży Światowej Rady Kościołów w Genewie.

Z materiałów opracowywanych przez H. Oosterhuisa korzysta coraz więcej ośrodków i parafii tak w Holandii jak i w Belgii. W intencji autora nie mają one stanowić jakiegoś nowego modlitewnika czy mszału: są to właśnie materiały, służące własnym przemyśleniom, wzory, które nie powinny wyeliminować twórczości. Pewna część tych materiałów ma niedługo ukazać się drukiem.

Módlmy się
aby Bóg udzielił swego błogosławieństwa naszemu światu
i wszystkim jego wydarzeniom
abyśmy przyjmując wszystko z Jego ręki
szczęśliwie żyli na ziemi...

Módlmy się
za tych którzy są wysoko postawieni w tym świecie i w Kościele
za tych co muszą rządzić
za tych co są powołani aby kierować światem i utwierdzać pokój
prośmy za nimi
aby nie poddali się siłom korupcji i bezprawia
ale aby zawsze troszczyli się o ubogich i nieszczęśliwych...

Módlmy się
o społeczeństwo w którym można żyć po ludzku
o pokój, zgodę i radość w rodzinach
o wzajemne zrozumienie
wszędzie gdzie ludzie współpracują ze sobą
o uczciwość w życiu gospodarczym...

Módlmy się
abyśmy sami troszcząc się o własny dobrobyt
nie krzywdzili i nie zasmucali innych...

Módlmy się
za tych co nie znaleźli szczęścia na tym świecie
za zawiedzionych i rozczarowanych
za niespokojnych i samotnych
za wszystkich komu brak sił do życia...

Módlmy się za naszych chorych, a szczególnie za ... i za wszystkich co nas wyprzedzili w śmierci...

Zjednoczeni z naszym biskupem i naszym papieżem Pawłem
i z wiernymi wszystkich czasów
i ze wszystkimi świętymi
prosimy
o nową siłę życia dla Kościoła i dla nas wszystkich
o ducha i natchnienie Chrystusowe
bo On jest naszą Drogą i Prawdą
przez wszystkie dni, teraz i na wieki. Amen.

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

RELIGIJNOŚĆ DOJEŻDŻAJĄCYCH DO PRACY W CZ.O.P.[1] I JEJ UWARUNKOWANIA A WSPÓŁCZESNE DUSZPASTERSTWO

I

Przed wojną Polska należała do najbardziej zagęszczonych rolniczo krajów nie tylko Europy, ale w ogóle świata. Szereg interesujących danych charakteryzujących stopień przeludnienia agrarnego w Polce międzywojennej podają I. Loth i Z. Petrażycka w pracy pt. *Geografia gospodarcza Polski*[2]. Przeludnienie agrarne, spowodowane słabą dynamiką rozwoju przemysłu w miastach, paraliżowało ruchliwość społeczną na wsi, czyniąc z niej układ jednostek zamkniętych — statycznych. Statyczny charakter społeczeństwa wiejskiego sprzyjał postawie religijnej katolików.

Rok 1945 zapoczątkował wielki proces kruszenia się zamkniętego systemu przeludnienia agrarnego w Polsce. Gwałtowna urbanizacja kraju wraz z procesem uprzemysłowienia to główne przyczyny eksplozji migracyjnej ludności ze wsi do miasta. Na podstawie przybliżonych szacunków GUS można przyjąć, że w latach 1946—1960, wyemigrowało ze wsi do miast ok. 2,5 mln. osób. Uwzględniając istniejące obecnie dane należy też szacunkowo przyjąć, że w okresie tym wieś oddała miastu ok. 1,5 mln. osób w wyniku zmian administracyjnych[3].

Powojenną urbanizację kraju cechują w szczególności dwa zjawiska wywierające trwały wpływ na postawy religijne katolików. Z jednej strony masowy napływ ludności wiejskiej do miast (migracja definitywna — wysiedleńcza), z drugiej poszukiwanie źródeł zatrudnienia

---

[1] Cz.O.P. — Częstochowski Okręg Przemysłowy, obejmujący powiaty: częstochowski, kłobucki, zawierciański, myszkowski i dwa miasta wydzielone: Częstochowę i Zawiercie.

[2] Loth I., Petrażycka Z., *Geografia gospodarcza Polski*, Warszawa 1960.

[3] M. Pohodolski, *Migracje ze wsi do miast*, Warszawa 1063; K. Sokołowski, *Odpływ ludności ze wsi, Warszawa 1961*. (Liczby te jednak nie odzwierciedlają w pełni procesów wychodźczych ze wsi do miast w okresie powojennym. Nie uwzględniają 1945 roku, w którym fala migracyjna ze wsi do miast prawdopodobnie była wysoka).

przez mieszkańców wsi. Niebagatelne bowiem znaczenie ma zróżnicowanie zawodowe ludności pozostałej na wsi. Po ostatniej wojnie stwierdzamy olbrzymi wzrost liczby mieszkańców wsi wykonujących zawody nierolnicze; mieszkających na wsi, ale spełniającyh często czynności „miejskie". W roku 1950 ponad 4 mln. mieszkańców wsi, tj. ok. 27% ogółu ludności wiejskiej, utrzymywało się z zawodów pozarolniczych. Jesteśmy świadkami także powstania nowej warstwy społecznej tzw. „chłopo-robotników", łączących pracę na roli z pracą w przemyśle. Liczba ich wynosi obecnie ok. 1,5 mln osób, a wraz z rodzinami ok. 3—4 mln. osób [4].

Poszukiwanie zatrudnienia przez mieszkańców wsi i nierównomierne rozmieszczenie przemysłu, to przyczyny nowego zjawiska masowych dojazdów do pracy. Największe nasilenie dojazdów do pracy występuje niewątpliwie w województwie katowickim. A. Stasiak [5] szacuje, że na terenie woj. katowickiego dojeżdżało w 1955 r. codziennie do pracy ok. 400 tys. pracowników. Największa koncentracja dojazdów wystąpiła na terenie G.O.P. i miasta Bielsko-Biała: na ok. 60 tys. osób zatrudnionych w tym mieście, zaledwie 22 tys. przypadało na ludność miejscową.

Z danych Działu Badań Demograficznych W.K.P.G. w Krakowie wynika, że na ok. 380 tys. osób zatrudnionych w gospodarce uspołecznionej województwa krakowskiego w 1960 r. ok. 50% dojeżdżało codziennie do pracy [6]. Z danych Stołecznej Komisji Planowania wynika, że w 1960 r. dojeżdżało codziennie do pracy w Warszawie ok. 120—130 tys. osób. Dziesiątki tysięcy pracowników dojeżdża codziennie do pracy w Poznaniu, Gdańsku i Gdyni; z nieco mniejszym nasileniem występuje to zjawisko we Wrocławiu i Łodzi. Dojazdy do pracy występują także w miastach małych i średnich, nawet w tych, w których nie nastąpił po wojnie gwałtowny rozwój zatrudnienia przemysłowego. Na szczególną uwagę jednak zasługują dojazdy do pracy w Częstochowskim Okręgu Przemysłowym, gdzie na ogólną liczbę ok. 130 tys. osób zatrudnionych w 1960 roku w gospodarce uspołecznionej dojeżdża codziennie do pracy ponad 60 tys. osób [7]. Dokonujące się na wielką skalę w Polsce procesy oddzielania miejsc zamieszkania od miejsc pracy uwarunkowane są

---

4 Por. Dziewicka M., *Chłopi-robotnicy*, Warszawa 1963 r. (Na podstawie badań terenowych ogromną masę chłopo-robotników, można podzielić na dwa typy: 1 — utrzymujących się głównie z rolnictwa a ubocznie z pracy poza rolnej (należą tu głównie pracownicy sezonowi, chwilowi), 2 — utrzymujący się głównie z pracy pozarolnej a ubocznie z rolnictwo).

5 Stasiak A., *Stosunki mieszkaniowe w województwie katowickim*, Warszawa 1959, s. 102.

6 Por. Herma J. i T. Jarowicka, *Struktura zatrudnienia i dojazdy do pracy w woj. krakowskim* „Wieś Współczesna" 1960 nr 10, s. 87-94.

7 Por. Grabania M., *Regiony przemysłowe województwa katowickiego*, Katowice 1963.

bowiem nie tylko nierównomiernym rozmieszczeniem przemysłu lecz również rozwojem innych miastotwórczych czynników. Istotnymi również, strukturalnymi determinantami tych procesów są: niedopasowanie struktury siły roboczej określonych miast i ośrodków do miejsc pracy oraz czynniki natury społecznej [8]. Ruchy te nie zawsze znajdują racjonalne i strukturalne uzasadnienie, a wynikają w dużej mierze z żywiołowych procesów dokonujących się w sferze zatrudnienia. To nowe zjawisko w Polsce po ostatniej wojnie jest poważnym problemem tak pod względem ekonomicznym, społecznym jak i duszpasterskim.

Badania przeprowadzone w tym zakresie na terenie Częstochowskiego Okręgu Przemysłowego w 1963 roku są małym wycinkiem zachodzących przemian społeczno-religijnych w grupie dojeżdżających [9].

Na podstawie analizy praktyk religijnych przeprowadzonej wśród dojeżdżających do pracy w Cz. O. P. stwierdzono, że ogólny ich poziom kształtuje się raczej dość nisko. Świadczy o tym uczestnictwo badanej populacji szczególnie w dwóch rodzajach praktyk religijnych; regularnych obowiązkowych i nadobowiązkowych [10]. W pewnym stopniu zauważa się także osłabienie uczestnictwa w praktykach jednorazowych (Chrzest, I Komunia św., bierzmowanie lub pogrzeb). Udział w tych ostatnich jest jeszcze zadowalający. Można powiedzieć, że prawie wszyscy spośród dojeżdżających do pracy wypełniają te praktyki. Zastrzeżenie natomiast budzi sam sposób ich wypełniania. Obserwuje się powszechnie wśród dojeżdżających nastawienie czysto zewnętrzne, mające niewiele wspólnego z wewnętrzną religijnością. Jest to często wyraz pewnych nawyków, wychowania, przyzwyczajenia a nie szczerej postawy wobec wartości religijnych. Zauważa się bowiem przesuwanie w czasie chrztu dziecka na kilka lub kilkanaście miesięcy po urodzeniu. W pierwszych miesiącach po urodzeniu ochrzczono ok. 15% dzieci, w czasie około jednego roku 55% oraz w czasie ponad 1 rok 30%. Coraz częstszym zjawiskiem wśród dojeżdżających jest zawieranie małżeństw katolickich w kilka lub kilkanaście miesięcy po ślubie cywilnym (ok. 20%). Stwierdza się także stosunkowo duży procent zawartych tylko w U.S.C. (ok. 10%), oraz małżeństw rozbitych (4%) i konkubinatów.

Gorzej przedstawia się udział w praktykach obowiązkowych regularnych (Msza św. w niedzielę i święta nakazane, Komunia Wielkanocna). Zastrzeżenie budzi nie tylko sposód uczestniczenia w nich, ale także ilość praktykujących.

---

[8] Por. Turski R., *Między miastem a wsią*, Katowice 1965 s. 184.

[9] Morawski B. Ks. *Religijność dojeżdżających do pracy w Cz. O. P.*, Warszawa (w przygotowaniu).

[10] Wszystkie praktyki religijne zostały za Le Bras podzielone na trzy grupy: a — praktyki jednorazowe wypełniane raz w życiu (Chrzest, I Komunia św., ślub, bierzmowanie i pogrzeb), b — praktyki obowiązkowe (Msza św., Komunia Wielkanocna), c — nadobowiązkowe będące wyrazem szczególnej i bardziej intensywnej religijności.

Struktura *dominicantes*[11] kształtuje się w sposób świadczący o dość niskim poziomie praktykujących systematycznie. Z całej populacji jedynie niewielka grupa wynosząca około 15% praktykuje systematycznie i ok. 25% tylko w wielkie święta. Szczególnie uderza fakt, że około 50% dojeżdżających nie spełnia tej praktyki w ogóle. Zjawisko to świadczy o daleko posuniętej już obojętności religijnej. Na pytanie postawione w ankiecie: czy i dlaczego dojazdy do pracy są przyczyną opuszczania w niedzielę i święta Mszy św. odpowiedzi były następujące: a — stałem się bardziej obojętny, ok. 35%, b — jestem przemęczony — w niedzielę i święta odpoczywam, ok. 30%, c — nie odpowiadają mi godziny odprawiania Mszy św., 6%. Tylko 15% uczestników ankiety stwierdziło, że dojazdy nie wpływają na zaniedbania w tym względzie. Pozostali nie dali żadnej odpowiedzi. Nieco lepiej przedstawia się uczestnictwo w Komunii św. Wielkanocnej, ale i pod tym względem stwierdza się, że prawie połowa spośród dojeżdżających do pracy spełnia tę praktykę raz na kilka lat (ok. 40%) lub wcale (10%), ok. 50% raz na rok i częściej. Trzeba przy tym dodać, że obydwie omawiane praktyki: Msza i Komunia św. Wielkanocna są nakazane przykazaniami kościelnymi, wskutek czego zaniedbywanie ich kwalifikuje się nieco inaczej niż na przykład opuszczenie praktyk nadobowiązkowych. Le Bras twierdzi, że zaniedbywanie ich świadczy o braku wewnętrznej religijności[12]. Interesujące są również motywy, jakimi badani kierują się uczestnicząc w niedzielnej Mszy św. i wielkanocnej Komunii św. Na podstawie przeprowadzonej ankiety stwierdzono, że znaczny odsetek respondentów jako główny motyw spełnienia tych praktyk podaje wzgląd na opinię otoczenia, zwyczaj i wychowanie. Wynika stąd, że często nawet uczestnictwo w obu tych praktykach nie świadczy o wewnętrznej religijności. Stwierdzenie to ma szczególne zastosowanie w odniesieniu do młodzieży.

Pewne wnioski co do poziomu religijności[13] wśród dojeżdżających do pracy można wysnuć także z uczestnictwa ich w praktykach nadobowiązkowych. Praktyki te są bardzo zróżnicowane i często zabarwione silnie kulturą lokalną. Jedne z nich, szczególnie o charakterze

---

[11] Przez *dominicantes* rozumie się katolików, zobowiązanych do niedzielnej i świątecznej Mszy św., niezależnie od tego czy uczestniczą w niej systematycznie, czy niesystematycznie.

[12] Por. Gemes, *Das Gebiet und die Methoden der Religionssoziologie nach Gabriel Le Bras*. Romae, 1955, s. 21 n.

[13] Mówiąc o „religijności" katolików dojeżdżających do pracy, mamy na względzie praktyki religijne jako samorzutny wyraz wewnętrznego uznania i oddania się Bogu. Nie znaczy to jednak, że praktyki religijne zewnętrzne stanowią istotę i szczytową treść religijności. Św. Tomasz wyraźnie zaznacza, że do istoty religijności same z siebie *(per se)* należą tylko akty wewnętrzne tej cnoty, zewnętrzne zaś wchodzą do jej zakresu tylko wtórnie i wyłącznie jako skierowane do wewnętrznych. Por. Ks. Urmanowicz, *Religijność a praktyki religijne*, „Ateneum Kapłańskie" 306/1960/67-70.

ogólno-kościelnym zanikają bardziej, inne natomiast, zwłaszcza o charakterze regionalnym, są jeszcze dość żywotne. Wątpliwości budzi jednak sam sposób uczestniczenia w nich. Niejednokrotnie odnosi się wrażenie, że spełnianiu ich towarzyszy bardziej przeżycie świeckie niż religijne. Tym chyba należy tłumaczyć fakt, że praktyki nadobowiązkowe o charakterze i zabarwieniu regionalnym podtrzymywane są w większym stopniu przez badanych niż praktyki ogólno-kościelne.

Porównując religijność dojeżdżających do pracy z ogólną religijnością mieszkańców Cz. O. P. należy stwierdzić, że religijność dojeżdżających do pracy przedstawia znacznie niższy poziom niż religijność wszystkich mieszkańców Cz. O. P. Charakterystyczne jest, że to zróżnicowanie poziomu obserwuje się na przykładzie wszystkich rodzajów praktyk religijnych tak obowiązkowych — jednorazowych i regularnych, jak i nadobowiązkowych [14]. Wynika stąd, że religijność dojeżdżających do pracy słabnie i to pod wpływem tych wszystkich czynników, które wiążą się z charakterem ich życia i pracy.

Biorąc pod uwagę materiały archiwalne, wyniki ankiet i poczynione własne obserwacje, można stwierdzić, że do czynników warunkujących poziom religijności dojeżdżających do pracy należy zaliczyć: sam fakt dojeżdżania do pracy, lokalizację kościoła, zakład i środowisko pracy.

Na ogólną liczbę dojeżdżających do pracy w Cz. O. P. potraktowaną jako 100%, ok. 20% dojeżdżających przebywa codziennie ok. 80 km drogi do pracy i z powrotem, ok. 45% — ok. 50 km, pozostali tj. 35% od 10—20 km drogi do pracy i z powrotem, korzystając z różnych środków lokomocji takich jak: PKP, PKS i transport zakładu.

Czas trwania podróży, w oparciu o analizę zebranych materiałów wnosi przeciętnie od 1—2 godzin w jedną stronę. Doliczając czas pracy (8 godzi.) można powiedzieć, że pracownicy dojeżdżający są poza domem 10 — 12 godzin w ciągu doby. Związane z tym wczesne wyjazdy (niekiedy już o 5 rano) i późny powrót, a nadto często dodatkowa praca we własnym gospodarstwie są przyczyną zaniedbania praktyk religijnych tak jak: modlitwa rano i wieczorem (zaniedbuje 60%), Msza św. w dni powszednie, pierwsze piątki i soboty miesiąca, nabożeństwa majowe, czerwcowe, październikowe, nowenny i inne. Należy wziąć także pod uwagę warunki dojazdów w pociągach i autobusach PKS. Na trasach o dużym nasileniu dojazdów (Częstochowa—Myszków—Zawiercie—Katowice; — Krzepice; — Herby—Bytom—Katowice) pracownicy jadą w przepełnionych pociągach i autobusach często stojąc. Przemęczeni całotygodniową pracą i dojazdami, mając wolną do pracy niedzielę czy święto, traktują ją jako jedyną okazję do wypoczynku zaniedbując obowiązek uczestniczenia we Mszy św. Należy także podkreślić, że

---

14 Por. Morawski B. Ks., *Religijność dojeżdżających do pracy w Cz. O. P.*, Warszawa 1965, s. 139 n. (w przygotowaniu).

dojazdy do pracy są nie tylko stratą czasu, przyczyną przemęczenia ale okazją do rozmów i dyskusji na temat religii i Kościoła, które czasem wywierają ujemny wpływ na postawę religijną katolików zwłaszcza młodych [15].

Mając na uwadze w.w. czynniki wpływające na osłabienie religijności dojeżdżających do pracy, byłoby błędem traktować je w oderwaniu od rzeczywistości społeczno-ekonomicznej okręgu.

Dalszym czynnikiem warunkującym w pewnej mierze religijność dojeżdżających jest lokalizacja kościoła w parafiach wiejskich i problem „terytorialności parafii miejskich". W uprzemysłowionych miastach Cz.O.P. takich jak: Częstochowa, Zawiercie, Myszków, jesteśmy świadkami zjawiska rozrastania się parafii do wielkich, co do ilości wiernych [16]. Niektóre kościoły nie są położone w centrum parafii, na skutek czego obserwujemy zjawisko ciążenia ludzi do parafii sąsiednich. Powstaje coś w rodzaju wymiany wiernych między sąsiednimi parafiami. Co z kolei wywołuje powstanie zjawiska szerokich kręgów „parafian niczyich", nie objętych troską duszpasterską właściwego proboszcza. Sytuację tę jeszcze bardziej zaostrza istnienie nowo powstałych parafii bez kościołów, takich jak: św. St. Kostki, Judy Tadeusza w Częstochowie i Królowej Polski w Zawierciu.

Na szczególną jednak uwagę zasługuje sprawa odległości od kościoła w parafiach wiejskich Cz.O.P. Jak wykazały bowiem badania, są na terenie Cz.O.P. parafie z tradycją wielkiego przywiązania do religii, w których po ostatniej wojnie pojawiła się dość znaczna grupa katolików zaniedbujących swoje obowiązki religijne.

Badania wykazały, że jedną z przyczyn tych zaniedbań w praktykach religijnych są masowe dojazdy do pracy w mieście. Długość codziennych dojazdów (80 km w jedną stronę) przemęczenie pracą, a nadto duża odległość od kościoła powodują zaniedbanie uczestniczenia we Mszy św. w niedzielę i święta, nie branie udziału w innych nabożeństwach parafialnych i nie przystępowanie do Sakramentów św. Ponadto daje się zauważyć, że im bardziej wieś zbliża się do środowisk przemysłowych (przez dojazdy), tym odległość od kościoła staje się dla jej mieszkańców uciążliwsza.

Każde środowisko posiada wielką moc oddziaływania na stan religijny jednostek i społeczności — odnosi się to także do zakładu i środowiska pracy. W środowiskach tych wytwarza się nowy „klimat" o dużym promieniowaniu na otoczenie. Na skutek czego coraz częściej spotykamy się z człowiekiem, który określa swój stosunek do religii modnym powiedzeniem „wierzący lecz nie praktykujący". Środowisko

[15] Wywiady osobiste przeprowadzone z pracownikami w drodze do pracy.

[16] W Cz.O.P. parafie takie jak: św. Józefa, św. Jakuba, św. Zygmunta w Częstochowie oraz św. Piotra i Pawła w Zawierciu liczą od 20—30 tys. wiernych.

robotnicze wychowuje nowy typ człowieka, który w swych sądach, wartościowaniu, poglądach i postawie życiowej jest w dużej mierze jego wytworem.

Wymienione powyżej czynniki negatywne nie są jedynymi czynnikami wpływającymi na religijność dojeżdżających. Do czynników warunkujących poziom religijności ogólnej a tym samym i dojeżdżających do pracy należy nadto sam charakter miasta i wsi, kultura masowa oraz dezintegracja więzi społecznej [17].

Trzeba podkreślić, że dojeżdżający do pracy z jednej strony wyobcowali się ze społeczności lokalnej typu tradycyjnego, z drugiej zaś nie przystosowali się do nowego środowiska w pewnej mierze obojętnego pod względem religijnym. W ten sposób religijność ich znalazła się w sytuacji zagrożenia. Dodajmy, że decydującą rolę w kształtowaniu oblicza religijnego tychże katolików odgrywa miasto i duże ośrodki przemysłowe. Pracownik dojeżdżający nie tylko pracuje osiem godzin, ale także spędza wiele czasu w ścisku i ciągłym pośpiechu bezimiennej masy wielkomiejskiej ulicy. Szczupły czas wolny często wypełniają mu kontakty bardzo przypadkowe — nie umie bowiem jeszcze orientować się w nowym dla siebie środowisku, brak mu też kryteriów wyboru — tak w zakresie rozrywki jak ludzkich stosunków. Dawne kryteria „wiejskie" są nieaktualne, a nowych brak. Stąd częste zdawanie się na gust innych i ogólne pójście na łatwiznę. Charakterystyczny głód sensacji dojeżdżających do miasta idzie w parze z oziębłością i brakiem odwagi, gdy chodzi o podejmowanie własnych decyzji, lub zajęcie zdecydowanego stanowiska w sprawie własnych przekonań.

Wychowany po katolicku i na ogół praktykujący w swej rodzinnej miejscowości, z chwilą wyjazdu ze wsi staje się często innym człowiekiem. Religijność tradycyjna, którą wyniósł z domu, zostaje zakwestionowana przez zetknięcie się z kulturą laicką. Powstają zahamowania i napięcia przechodzące niekiedy w konflikty, które doprowadzają do obojętności religijnej, a następnie do częściowego lub definitywnego zerwania z Kościołem.

Wśród dojeżdżających do pracy coraz wyraźniej zarysowuje się podział życia na dwie sfery: świecką i religijną. Pierwsza obejmuje całość życia poza praktykami religijnymi, druga zacieśnia się tylko i wyłącznie do praktyk, często zaś (traktowana jako dodatek) nie ma żadnego wpływu na pierwszą. Widać to coraz wyraźniej na przykładzie wsi „otwartych" [18] o dużym nasileniu dojazdów. Dojeżdżający do pracy coraz częściej praktykują wyłącznie w wielkie święta oraz w swojej

---

[17] Por. Ks. W. Piwowarski, *Religijność miejska w Polsce*, „Znak" nr 141, s. 311.

[18] por. Ks. E. Wojtusiak, *O religijności wsi*, „Znak" 99 (1962) s. 1330.

miejscowości rodzinnej; nie praktykują prawie zupełnie na terenie miast i ośrodków przemysłowych, gdzie pracują. Na szczególną uwagę zasługują w tym względzie mieszkańcy hoteli robotniczych, Domów Górnika i Hutnika itd., gdzie spotykamy wielu katolików obojętnych religijnie. Chociaż formalnie nie wyrzekli się wiary, to jednak żyją oni z dala od Kościoła i religii. Układają sobie życie „na swój sposób", często daleki od zasad wyznawanej religii katolickiej. Wydaje się, że religijna przyszłość tych ludzi zależy przede wszystkim od tego, czy Kościół potrafi dotrzeć do nich na nowo przez zmienione i dostosowane do ich potrzeb formy duszpasterstwa. Sytuacja w jakiej znajdują się dojeżdżający do pracy, stwarza poważne szanse dla duszpasterstwa, ale jednocześnie stanowi palący problem domagający się niezwłocznego rozwiązania.

II

Znając stan religijności wśród dojeżdżających do pracy oraz kształtujące go czynniki, możemy na tej podstawie sformułować pewne propozycje dla duszpasterstwa. Można bowiem zauważyć, że dzisiejsze duszpasterstwo nie tylko nie jest dostosowane do specjalnej akcji wśród dojeżdżających, ale także nie jest świadome istniejących wśród nich potrzeb religijnych. Pierwszym etapem pracy duszpasterskiej winny być badania terenowe tak w poszczególnych parafiach jak i całej diecezji. Następnie adaptacja duszpasterstwa do potrzeb dojeżdżających i warunków parafii.

Przemiany, które w Polsce dokonały się dopiero po II Wojnie Światowej, na zachodzie Europy miały miejsce o wiele wcześniej. Wymagały one dostosowania duszpasterstwa do zmieniających się warunków życia. Dzięki temu w krajach katolickich na Zachodzie, powstało szereg nowych form i ruchów duszpastersko-apostolskich. Powstały nowe ośrodki pastoralne [19], propagujące nowe idee i formy duszpasterskie.

Rzeczywistość środowisk wielkomiejskich i przemysłowych w naszym kraju po II wojnie, stanowi zagrożenie dla życia religijnego ich mieszkańców. Powstaje więc i u nas konieczność nowych przemyśleń duszpasterskich, biorących pod uwagę rozwijającą się cywilizację wielkich miast przemysłowych i ich zaplecza. Wiąże się z tym zagadnienie otwartej postawy instytucji kościelnych wobec wszystkich przejawów życia. Szczególnie w parafiach robotniczych dużych miast trzeba duszpasterzy wyspecjalizowanych do pracy w tym terenie. Nie wystarczy już bowiem w dzisiejszych czasach duszpasterstwo zacieśnione do ram

[19] Dla przykładu można wymienić Wiedeński Instytut Duszpasterski (pismo „Der Seelsorge"), „Institut für Seelsorgewissenschaft und Seelsorgearbeit" we Fryburgu (szwajcarskim); pismo „Anima": „Die Freie Vereinigung für Seelsorgehilfe" we Fryburgu (niemieckim).

kancelarii, zakrystii czy nawet Kościoła, należy w miarę możności dosięgać wiernych tam, gdzie rzuca ich skomplikowane życie. Nie jest to łatwe, ale trzeba przynajmniej, by akcja duszpasterska liczyła się z konkretnymi potrzebami pracowników i ich możliwościami, planem dnia itp. Chodzi np. przykład o odpowiedni rozkład Mszy św. i nabożeństw specjalnych, rekolekcji wielkopostnych odpowiadających psychice robotnika i dostosowanych w czasie do jego możliwości. Są to postulaty elementarne, ale nie zawsze realizowane.

Warto może zauważyć, że budować nową rzeczywistość — zwłaszcza w dzisiejszych warunkach — można tylko „oddolnie" — wychodząc od ludzi świeckich i przez świeckich. Środowisko pracy, a w ramach tego środowiska rola laikatu, to dwa pojęcia najściślej związane z pojęciem nowego duszpasterstwa także wśród pracowników dojeżdżających.

Najwięcej dojeżdżających do pracy w dużych ośrodkach przemysłowych pochodzi z małych miasteczek i wsi. Na skutek tego wieś w pewnych okolicach Cz. O. P. ogromnie się zestarzała. Ludzie bardziej przedsiębiorczy i młodzi wyruszają w świat. W kościele na Mszy św. w niedzielę i święta coraz częściej spotykamy tylko ludzi starszych i dzieci. W tym wypadku wydaje się być szczególnie ważna znajomość liczby parafian wyjeżdżających do pracy, oraz dostosowanie rozkładu nabożeństw w niedziele i święta do ich warunków i możliwości. Jak wykazuje bowiem analiza przeprowadzonej ankiety, około 20% dojeżdżających w Cz. O. P. pragnie w niedzielę i święta uczestniczyć we Mszy św. wieczorem. Trzebaby też zbliżyć Kościół do oddalonych wsi, przez odprawianie Mszy św. w kaplicach a nawet i domach prywatnych, choćby tylko dla samych domowników. Odpowiednio przygotowana taka Msza św. może być wielkim przeżyciem.

Nowy problem duszpasterstwa dojeżdżających do pracy wymaga od kapłana coraz to większej specjalizacji, gruntowniejszego opanowania całego szeregu zdobyczy współczesnej wiedzy, znajomości nieraz bardzo skomplikowanej i zmieniającej się rzeczywistości. Podstawą skutecznego duszpasterstwa wśród pracowników będzie humanizacja postawy religijnej kapłana, wyrażająca się w braterskim stosunku do ludzi pracy, oraz przejście od postawy wyczekującej do poszukującej — poszukującej nowych dróg służby człowiekowi, któremu wychodzi się na spotkanie we wszystkich okolicznościach życia [20]. Niemniejszej gorliwości domagają się nasze czasy także ze strony ludzi świeckich. Świeccy w dzisiejszych warunkach znajdują się więc w piewszej linii życia Kościoła. Przez nich bowiem dokonuje się w dużej mierze oddziaływanie Kościoła na życie społeczne. Tworzą oni środowisko i to daje im możność wpływania na ogólny poziom religijności. Naturalna forma życia

[20] Por. Ks. I. Dukała, *Zagadnienia akomodacji duszpasterskiej na przykładzie eksperymentu księży robotników*, Lublin 1963 r., s. 28.

w świecie stanowi podstawę ich apostolatu. Mandat na wykonanie działalności apostolskiej dają Sakramenty św.: chrzest, bierzmowanie i małżeństwo. Płaszczyzną wykonania mandatu jest rodzina, grupa społeczna miejsca pracy.

Chociaż duszpasterstwo parafialne stanowi zasadniczą komórkę pracy, to jednak oderwane wysiłki poszczególnych duszpasterzy, chociażby najlepsze, nie opanowują całej sytuacji. Skomplikowane stosunki społeczne, wobec których staje dzisiejsze duszpasterstwo, szczególnie w związku z problemem dojazdów do pracy, sprawiają, że organizacyjnie trzeba wyjść poza granice parafii, a nawet diecezji. Rodzi to konieczność szeroko zakrojonej współpracy. Duszpasterska akcja wśród dojeżdżających do pracy jest oczywiście możliwa tylko przy przy przemyślanej koordynacji wysiłków duszpasterzy stałego miejsca zamieszkania pracowników oraz duszpasterzy miejsca ich pracy.

Tego rodzaju koordynację zalecił już Papież Pius XII [21] w piśmie do Kongresu Duszpasterskiego w Wersalu. W piśmie tym Papież przypomina, że: „Nie czas na indywidualne wysiłki, gdy potrzebna jest jedność inicjatyw i jedność działania, wynikająca ze specyficznej sytuacji tworzenia się nowych struktur, wymagających dostosowanych form duszpaterskich".

Ks. Bolesław Morawski

NOWY SEKRETARZ ŚWIATOWEJ RADY EKUMENICZNEJ

Dnia 4 grudnia 1960 r. w San Francisco zostało wygłoszone w kościele Episkopalnym kazanie, które wywołało nie tylko w tym mieście, lecz i w szerokich sferach protestanckich głośne echo i spowodowało znaczne ożywienie ruchu ekumenicznego. Kazanie to wygłosił Dr Eugeniusz Carson Blake, pastor prezbiteriański, który został na początku roku bieżącego wybrany na urząd generalnego sekretarza Światowej Rady Kościołów w Genewie, jako następca ustępującego dr. Williama Visser't Hoofta.

Najlepszą charakterystyką i prognozą działalności nowego gen. sekretarza Światowej Rady Kościołów będzie zacytowanie głównych myśli owego głośnego kazania.

Początkowe jego słowa brzmiały następująco: „Gdy otrzymałem zaproszenie do wygłoszenia kazania w tym kościele, uświadomiłem sobie, że nie chodzi tu o wygłoszenie zwykłego kazania, lecz o realne ustosunkowanie się do sprawy najważniejszego, aktualnego problemu

---

[21] Pius XII, *Discorsi*, t. XIX, s. 482 n.

kościelnego, jakim jest: jedność chrześcijan. Świadom swojej odpowiedzialności i pomocy Ducha Świętego wzywam Episkopalny Kościół do zjednoczenia się z Kościołem Reformowanym (Prezbiteriańskim) w USA — a obydwa te Kościoły niechaj skierują to samo wezwanie do Kościołów: Metodystycznego i Uczniów Chrystusa, celem wspólnego opracowania zasad zjednoczenia w jeden wspólny Kościół, który byłby zarazem i katolickim i reformowanym. Każdy inny Kościół który chciałby tę postawę zaakceptować, będzie z radością przyjęty do Wspólnoty".

Konieczność zjednoczenia dr Blake motywował w następujący sposób: „Jesteśmy wszak wszyscy pewni tego, że Jezus Chrystus, nasz wspólny Pan i Zbawca pragnie, aby wszyscy Jego wyznawcy byli »jedno« w Jego Kościele. Nie oznacza to oczywiście, że Kościół Jego musi być zunifikowanym w jednym kształcie zewnętrznym, ceremonialnym i instytucjonalnym Super-Kościołem. Przede wszystkim musimy sobie uświadomić, że istnienie naszych odrębnych, konkurujących ze sobą organizacji wyznaniowych stanowi tragiczny fakt tragicznego rozłamu w tragicznie rozbitym świecie. Fakt ten czyni niewiarygodnymi nasze z osobna składane świadectwa, że Jezus Chrystus jest Zbawicielem świata i Księciem Pokoju. Cel i konieczność zjednoczenia zostały przez Światową Radę Kościołów realnie i konkretnie sprecyzowane w New Delhi. Jedność, której pragniemy ma być w pierwszym rzędzie jednością zlokalizowaną, tzn. że na każdym miejscu na całym świecie wszyscy wyznawcy Chrystusa muszą stanowić sharmonizowaną w duchu pokoju i miłości zjednoczoną Społeczność. Wyrazem tej jedności nie musi być zcentralizowany pod każdym względem monolit kościelnej organizacji i władzy. Ten zjednoczony Kościół nie ma być wyrazem wspólnoty narodowej, czy krajowej, lecz wspólnym świadectwem wiary w Chrystusa i solidarną służbą w budowaniu Królestwa Bożego, czyli braterstwa i pokoju na ziemi.

Anglikański biskup Pike napisał w „Christian Century", że Duch Święty jest zawsze po naszej stronie, gdy przekraczamy dzielące nas granice kościelne. I ten Duch Święty będzie nas stale wzmacniał, gdy będziemy usiłowali przezwyciężać duchowe lenistwo i samozadowolenie w naszych konfesyjnych granicach.

Jestem przekonany, że wasz biskup przyzna mi słuszność, jeśli stwierdzę, że ten duch samozadowolenia i martwoty panuje we wszystkich naszych Kościołach wśród wielu laików i duchownych.

Aczkolwiek wielu wiernych i duchownych w naszych Kościołach krytykuje swoich biskupów i księży z powodu obojętności wobec obecnego stanu rzeczy, to jednak z pewnością jest jeszcze więcej takich, którym rozłam i ekskluzywizm kościelny nie zamąca spokoju ducha. Mogę się także powołać na publiczne oświadczenie 34 czołowych osobistości z. Kościoła Prezbiteriańskiego (Reformowanego) na rzecz zjedno-

czenia, które złożyli oni w r. 1959 z okazji 400-lecia wystąpienia Kalwina. Oświadczyli oni wówczas, że okazja tego Jubileuszu raczej wymaga czynów zjednoczeniowych, aniżeli deklaracji wierności dla Kalwina.

Jesteśmy gotowi z radością przyjąć wezwania i zaproszenia wszystkich bratnich Kościołów na spotkania celem wymiany doświadczeń religijnych i wspólnego wsłuchiwania się w głos Pana Kościoła. Ze swojej strony także zapraszamy wszystkie te Kościoły do współpracy celem skorygowania, a nawet usunięcia wszystkich przeszkód stojących na drodze do wykonania nakazu Chrystusowego. Cały nasz dorobek Kościoła Prezbiteriańskiego i Reformowanego składamy w ofierze na Ołtarzu Kościoła Chrystusowego i zapraszamy do tego kroku wszystkie bratnie Kościoły. Gotowi jesteśmy dzielić się z nimi swoimi i z wdzięcznością przyjmować także ich dary".

Na temat zasad zjednoczenia dr Blake powiedział: „Pragnę jeszcze raz potwierdzić, że Kościół Zjednoczony musi być i katolicki i reformacyjny. Kościoły Reformacyjne, szczerze pragnące zjednoczenia, muszą na nowo obiektywnie i życzliwie przebadać i przyjąć wszystko co nowego z błogosławieństwa bożego powstało w Kościele katolickim. Ale z drugiej strony i nasi bracia katoliccy muszą być gotowi uczynić to samo wobec wszystkiego nowego, co w przeciągu 500-letniej rozłąki powstało z błogosławieństwa bożego w Kościołach Reformacyjnych. To wspólne zbliżenie i wzajemna wymiana darów duchowych musi być tak szczera i bezstronna, aby nie tylko umożliwiła już teraz zbliżenie i współpracę, lecz stała się źródłem i podstawą do pełnego i powszechnego zjednoczenia chrześcijan w jednym Kościele Bożym. A oto przede wszystkim 3 zasady dla tych, którzy trwają w tradycji katolickiej:

1 — Przyszły Kościół Zjednoczony musi być wyraźną i szeroko pojętą kontynuacją doznań i darów duchowych wszystkich Kościołów z okresu przed Schizmą i Reformacją, a także z okresu poreformacyjnego. Praktycznie oznacza to, że wszystkie Kościoły muszą uznać w najszerszych ramach ważność dotychczasowych Urzędów i Ordynacji duchownych wszystkich Kościołów, kładąc w ten sposób kres wszelkiej dyskusji na temat przeszłości. Natomiast w przyszłości, od chwili powstania na możliwie szerokiej podstawie duchowej jedności chrześcijan i Kościołów, nowe ordynacje i święcenia księży praktycznie bez definiowania w tym względzie doktrynalnej zasady o Sukcesji Apostolskiej będą dokonywane wspólnie przez biskupów, pochodzących z Kościołów tradycyjnych, jak i reformacyjnych. Zarazem wszystkie Kościoły, jeszcze nie posiadające tego Urzędu, przyjmą i uznają w ramach nauki Pisma Świętego, oraz starokościelnej Tradycji trzystopniowy Urząd duchowny: biskupa, prezbitera, diakona.

2 — Zjednoczony Kościół musi wyraźnie uznać jako wspólną wiarę w Boga w Trójcy Świętej Jedynego w brzmieniu i pojęciu Credo Apostolskiego i Nicejskiego.

3 — W Kościele Zjednoczonym muszą być jako absolutnie obowiązkowe uznawane dwa Sakramenty Chrystusowe: Chrzest i Eucharystia — i to w ich pierwotnym, biblijnym i starokatolickim znaczeniu, jako nadprzyrodzone źródła Łaski, a nie tylko pamiątkowe, czy symboliczne znaki. Nie wyklucza to istnienia i praktykowania także innych czynności i obrzędów sakralnych.

A teraz podamy 4 zasady, ważne dla Kościołów pochodzenia reformacyjnego:

1 — Kościół Zjednoczony musi uznać zasadę *Ecclesiae semper reformandae*, czyli możliwość, a nawet konieczność ciągłego, nieustannego pogłębiania życia religijnego w Kościele, w teorii i praktyce. A ten proces odbywa się pod działaniem i kierownictwem Ducha Świętego w oparciu o Słowo Boże i zgodnie z Tradycją staro-kościelną. Dawniej sądziłem, że reformacyjna zasada *sola scriptura* nie da się uzgodnić z katolickim pojęciem Tradycji. W chwili obecnej to zagadnienie nie wydaje się niemożliwym do rozwiązania.

2 — Zjednoczony Kościół musi być zorganizowany i zarządzany w duchu kościelnej demokracji na podstawie pojęcia Jego Istoty, jako ludu Bożego, spośród którego Pan Kościoła powołuje jednostki do szczególnej pracy i odpowiedzialności. Przez wszystkie Kościoły uznany i przyjęty Urząd biskupa, jako Pasterza Pasterzy nie może być podstawą monarchizmu, czy autorytatyzmu w Kościele, lecz musi być formą odpowiedzialnego ojcowskiego kierownictwa. Tak pojęty Urząd biskupi chroniłby Kościół przed niemniej szkodliwym niebezpieczeństwem panowania świecko-duchownej biurokracji kościelnej w Kościołach reformacyjnych. I to także nie wydaje się już dziś nierozwiązalnym problemem.

3 — Zjednoczony Kościół musi stanowić Społeczność równości, wolności i braterstwa. Nie wyklucza to bynajmniej starszego braterstwa i autorytatywnego ojcowskiego kierownictwa, ale chroni od pychy i żądzy władzy. Zasadą ustroju kościelnego i jego kierownictwa musi być idea Diakonii (służby). Im wyższe dostojeństwo, tym większa skromność i pokora powinny cechować dostojnika. Tytuł „Ojca" jest niewątpliwie bardziej kościelnym, aniżeli „Ekscelencji" lub nawet „Świątobliwości". I to już dziś wydaje się przynajmniej w teorii programem wszystkich Kościołów.

4 — Prawdziwa katolickość Zjednoczonego Kościoła znajdzie swój wyraz w dopuszczeniu różnorodności liturgii, obrzędów, szat kościelnych, a nawet w zakresie nie fundamentalnych doktryn wiary. Dlatego też obok staro-katolickich przez wszystkich przyjętych symbolów wiary muszą w Kościele Zjednoczonym znaleźć swoje miejsce choćby w ograniczonym zakresie podobne akty kościelne wszystkich historycznych Kościołów z okresu poreformacyjnego. Będzie to możliwe, jeżeli Zjednoczony Kościół zrozumie i uzna, że jest on tylko pierwszą,

niedoskonałą próbą na drodze do pełnej i prawdziwej Jedności, którą miał na myśli Chrystus w swojej arcykapłańskiej Modlitwie".

Dr Blake zakończył swoje kazanie następującymi słowami: „Na zakończenie moich długich i może nieoczekiwanych wywodów, budzących może u wielu zniecierpliwienie i sprzeciw, proszę z całego serca, aby zebrani zechcieli przede wszystkim odpowiedzieć na nie modlitwą w intencji wielkiej i świętej Sprawy Jedności, a dopiero potem rozważyć rzeczowo i krytycznie moje propozycje. Ale proszę, aby jeszcze przedtem przeczytali z uwagą słowa wielkiego Apostoła św. Pawła z Listu do Filipian, r. 2, w. 2—4.

Wierzę głęboko, że jeżeli wy, Kochani Bracia, i jeżeli my wszyscy razem w duchu św. Pawła Apostoła ustosunkujemy się do Sprawy Jedności, to Wszechmogący i Miłosierny Bóg z pewnością dopomoże nam do osiągnięcia przez Niego i przez nas upragnionego celu".

Słowa natchnionego kaznodziei nie okazały się rzuconymi na wiatr. W wyniku tego kazania i dalszej inicjatywy dr Blake'a, cztery, przez niego wymienione Kościoły: Prezbiterianie, Kongregacjonaliści, Metodyści i Chrystusowcy, liczące łącznie w USA 21 milionów członków, utworzyły wspólną Komisję, która rozpoczęła poważną pracę, już dziś daleko posuniętą, dla zrealizowania planu dr Blake'a.

Ks. Zygmunt Michelis

REFLEKSJE NAD „MEDYTACJAMI O ŻYCIU GODZIWYM"

W letnim sezonie pojawiła się na półkach księgarskich niezmiernie interesująca publikacja pt.: *Medytacje o życiu godziwym*. Autorem jest powszechnie znany i uczony myśliciel, prof. Tadeusz Kotarbiński. Właściwie jest to zbiór konferencji czy też pogadanka zgrupowanych w dwóch cyklach. Zachęcająco brzmią ich tytuły: „Pogwarki na bezdrożach" oraz „Co robić, a czego nie robić". Tematem rozważań są, jak stwierdza autor: „Problemy natarczywe: kto je w sobie do życia powołał, ten póki życia od nich się nie opędzi" (s. 6). Chodzi o zagadnienia szeroko pojętej etyki, a więc nie tylko o sprawy sumienia, lecz również szczęścia i nieodzownych w życiu sprawności.

Problematyka rozważań wykracza znacznie poza to, co zdaje się sugerować tytuł. Nie zamyka się bowiem w kręgu spraw ściśle etycznych, lecz odnosi się także do zagadnień tzw. felicytologii i prakseologii. Co więcej, autor całkiem wyraźnie ujawnia swoje intencje, które można

wyrazić w pytaniu: Co robić i czego nie robić z uwagi na szczęście w życiu? Tak sformułowane pytanie wymaga kilku uwag precyzujących. Wydaje się jednak, że na razie nie są one konieczne i ujawnią się w toku refleksji nad *Medytacjami*.

W głębokiej trosce, aby postępowanie człowieka odpowiadało jego szczególnej godności oraz pozycji w świecie istot żywych, autor analizuje krytycznie: „Hasło życia zgodnego z naturą" i „Hasło: bądź sobą". W oddzielnych pogadankach zastanawia się on nad zagadnieniem kultury oraz godziwym i pożytecznym wykorzystaniem drzemiącego w człowieku instynktu walki. Podejmuje również odwieczny temat sprawiedliwości i sprawę uzasadnienia kary. Zasadniczym motywem kary jest zdaniem Kotarbińskiego praca zwłaszcza na rzecz poszkodowanych: „Instytucja więzienia, jako zwykłego pozbawienia wolności — pisze on — jako przetrzymywanie więźnia za kratami bez zajęcia, w świetle powyższych racji (jeśli są one słuszne) staje się urządzeniem bezzasadnym" (s. 86). Opowiada się również za zniesieniem kary śmierci (por. s. 87). Mobilizujące jest rozważanie na temat fatalizmu, w którym autor dowodzi, że wiele zależy w życiu od naszego zaangażowania, chociaż sam staje po stronie determinizmu.

Kotarbiński jest zdecydowanym rzecznikiem tzw. „realizmu praktycznego" oraz hasła „dobrej roboty". Realizm praktyczny jego zdaniem uznaje: „że gospodarstwo ważniejsze jest od sztuk pięknych, a szpitale ważniejsze od sal koncertowych" (s. 42). Na pierwszym miejscu domaga się walki ze złem i liczenia się z realnymi możliwościami. Głosi hasło „chciej co możesz", obcy zaś jest dlań program wyżycia się w pełni z hasłami: „raz się żyje", czy też „hej, użyjmy żywota" (s. 41).

„Sympatyzujemy szczerze z tymi wszystkimi — pisze Kotarbiński — dla których obce i wstrętne są marazm, opieszałość, brakoróbstwo, tandeciarstwo, robota aby zbyć, świadomie tolerowane partactwo i fuszerka" (s. 56). Ich przeciwieństwem jest mistrzostwo, wprawdzie nie dla każdego osiągalne w takim samym stopniu, niemniej jednak wszystkim dostępne. Dlatego tego też należy otoczyć szczerą troską wysiłki zmierzające do tego ideału.

Kotarbiński wskazuje na nieodzowne warunki dobrej roboty. Najpierw więc trzeba przystosować zamierzenia do uzdolnień, a po dokonaniu trafnego wyboru zadać sobie trud nabywania sprawności przez ćwiczenia. Koniecznym warunkiem dobrej roboty jest również specjalizacja i umiejętność współpracy. Na koniec zwraca się on z następującą przestrogą do wszystkich tych, którzy podejmują twórczą pracę: „Ktokolwiek chce osiągnąć cenne wyniki — jeśli tylko zamierza działać w dziedzinie z dawna przez ludzi uprawianej (a gdzież są inne dziedziny) — musi pamiętać, że nie zaczyna od zera, że winien przejąć zdobycze poprzedników, nauczyć się ich kunsztu, by pójść o krok dalej...

trzeba umieć płacić haracz nudzie w postaci różnych ćwiczeń, wyrabiających niezbędne automatyzmy, trzeba umieć wkuwać niezbędne, wcale nie zawsze bezpośrednio interesujące informacje" (s. 59).

Program dobrej roboty sprowadza autor do trzech naczelnych zaleceń: „Dobierać trafne środki do celów, działać energicznie, tzn. wydatkować cały wkład niezbędnego dla sprawy wysiłku i działać gospodarnie nie marnując zasobów, zużywając ich tyle tylko, ile trzeba dla urzeczywistnienia zamierzeń" (s. 103). W nich streszcza się „technika sprawnego działania", którą analizuje on wnikliwie w pogadance pt.: „Główne problemy sztuki życia". Mają one stanowić odpowiedź na pytanie: „Co uczynić, aby zachować się rozumnie" (s. 161). W tym pytaniu streszcza się zdaniem Kotarbińskiego problem sztuki życia.

Technika sprawnego działania jest nieodzownym warunkiem tej sztuki. Trzeba jednak pamiętać, że nie każda sprawność zasługuje na uznanie. Sztuka życia odpowiadająca godności człowieka postuluje postępowanie, które autor określa mianem zachowania dzielnego, bo „dzielność — to sprawność zastosowana do działań o celach godziwych" (s. 104). Wkraczamy więc w dziedzinę zagadnień etycznych i spraw sumienia. Zdaniem Kotarbińskiego „wielowiekowe życiowe doświadczenie i wnikliwe rozeznanie przeżyć ludzkich" (s. 105) wyznacza warunki dobrej roboty i granicę osiągalnego w życiu szczęścia. **W sprawach sumienia** zaś rozjemcą jest serce. „Że prawość, męstwo, dobre serce godne są szacunku, a oszukaństwo, głoszenie kłamstw ze strachu, znęcanie sie nad osłabszym — godne pogardy, to jest równie oczywiste jak to, że cukier jest słodki, a sól słona" (s. 105).

Sumienie, według niego, to splot „intuicyjnych przeświadczeń" (s. 15) o tym, co zasługuje na pochwałę, a co na naganę i pogardę. W świetle sumienia jawi się pojęcie człowieka porządnego. Jest nim w ujęciu Kotarbińskiego ten, „kto spełnia minimum niezbędne warunków uznania moralnego" (s. 130).

Ideał moralny człowieka porządnego streszcza się u autora w koncepcji „spolegliwego opiekuna". Takiego człowieka cechuje energia działania i zdyscyplinowanie wewnętrzne, odwaga cywilna i prawdomówność. „Krótko zatem: głos sumienia — czytamy w *Medytacjach* — domaga się od nas postawy znamiennej dla opiekuna, na którym można polegać, spolegliwego opiekuna" (s. 176).

Niezrównanym przykładem takiej postawy jest zdaniem autora miłość matki do własnego dziecka. „Piękno moralne tkwi tutaj w motywacji wiernego i ofiarnego opiekuństwa, na które można liczyć w najtrudniejszych okolicznościach" (s. 114). Analizując niedościgły wzorzec miłości macierzyńskiej zwraca jednak autor uwagę na niebezpieczeństwa, jakie się z nim wiążą ze względu na skłonność zbytniego przywiązania matki do dziecka.

Niestety, niekiedy bywa wręcz przeciwnie. Ojciec, a nawet matka, zapominają o dziecku. Ono zaś płaci ponure koszty wzajemnego skłócenia rodziców. Dzieje się tak, gdy zabraknie między nimi przyjaźni, bo „miłość bez przyjaźni, to początek bolesnego dramatu" (s. 75). I wreszcie jeszcze jedna uwaga autora z *Medytacji* na temat spraw miłości i przyjaźni: „Kto wie, pisze on, czy głównym wyznacznikiem dzielności społeczeństw nie bywa czasem współczynnik wstrzemięźliwości" (s. 75).

Zapewne dotychczasowe rozważania wypełniły raczej uwagi sprawozdawcze, a nie refleksje nad *Medytacjami* Tadeusza Kotarbińskiego. Celem usprawiedliwienia trzeba zaznaczyć, że przecież hasło dobrej roboty i życia godziwego w duchu autora wymaga właśnie potwierdzenia, a nie refleksyjnego pytania. Ale nie na tym koniec. Zostawiliśmy przecież dotąd na uboczu niezmiernie ważną część składową mądrości życia, którą autor wyraził w pytaniu: „jakimi drogami można iść przez życie radośnie" (s. 12). Przecież chodzi o to, aby radość życia stała się udziałem człowieka. „Bo radość cenna jest niezmiernie, a przy tym ważna — stwierdza słusznie autor — gdyż koniecznie potrzebna, by móc wytrzymać nacisk i grozę cierpienia" (s. 179). Dodajmy, niemal nieodzowna do życia godziwego. Sprawność bowiem, a nawet dzielność etyczna, bodajże bez nadziei radości, nie czyni człowieka szczęśliwym.

Kotarbiński za przykładem mędrców wskazuje na realne warunki osiągalnego w życiu szczęścia. W myśl wspomnianego już powyżej realizmu praktycznego trzeba jego zdaniem skoncentrować swoją uwagę najpierw na minimalizacji cierpienia i walce ze złem. Lojalnie przyznaje on, że „powściągom bardziej sprzyjają rady mędrców niż popędom" (s. 172). Radzi również „pogoń za pełnią pożądanych urzeczywistnień pozostawić istotom niedość uświadomionym" (s. 174). Warunkiem zaś osiągalnego szczęścia, a nawet zachowania pogody ducha jest jego zdaniem aktywne włączenie się w życie teraźniejszości i unikanie niewczesnej obawy przed cierpieniami, jakie mogą nas spotkać. „Tyle na marginesie — o znoszeniu tego, co jest nieznośne w znośnym stanie rzeczy" (s. 174).

Nie można wśród bezpośrednich uwarunkowań osiągalnej radości w życiu pominąć następującego wskazania autora: „Nie staraj się o własne zadowolenie wprost i bezpośrednio, najskuteczniej się o nie postarasz, jeśli się oddasz jakiejś sprawie, wartej umiłowania wedle oceny twego własnego serca" (s. 174). Szerokość serca jest zaś jego zdaniem gwarancją stałej pogody ducha i trwałego zadowolenia.

Wiadomo jednak, że nie wystarczy ukazanie bezpośrednich warunków „szczęśliwego życia". Trzeba również rozważyć z powagą i spokojem jego perspektywy. Tutaj właśnie wyłaniają się następujące pytania o wielkiej doniosłości: Jaki jest cel i sens życia? Jak zachować się w obliczu faktu jego krótkości? Kotarbiński podejmuje medytacje na temat tych ważkich problemów i właśnie w związku z nimi nasuwają się główne refleksje.

„Przystępując do rzeczy musimy odtrącić stanowczo wszelkie próby pocieszania się tym, że się będzie nadal żyło po zgonie. Brane dosłownie są one sprzeczne i basta, a jeśliby się miało na myśli jakiegoś rodzaju dalsze trwanie osobowości (nie życie już, lecz co innego), to nie widzimy powodu, by się zajmować takimi fantazmatami, brak bowiem dość poważnych danych dla ich poparcia" (s. 89). Trzeba więc zdaniem autora pogodzić się z faktem nieuchronnej śmierci. „Na zmartwienie z powodu własnego zgonu — pisze on — będzie czas po fakcie, ale wtedy, na szczęście, po prostu nie będziesz umiał przeżyć żadnego w ogóle zmartwienia" (s. 92).

Zdaniem Kotarbińskiego nieprawdą jest, że człowiek chciałby żyć wiecznie. „Nie o to chodzi ludzkiemu sercu. Pragnie ono żyć nie wiecznie, lecz tak długo, jak mu będzie się chciało żyć. Nie sama skończoność życia zasmuca lecz jego krótkotrwałość mierzona stosunkiem do pożądanej długości" (s. 89 n.). Celem uzasadnienia tego twierdzenia powołuje się autor na to, że brak nam „intuicyjnego zrozumienia pojęcia wieczności" (s. 89). To prawda, ale można zasadnie wątpić, czy to „intuicyjne zrozumienie" jest koniecznym warunkiem niezaprzeczalnego pragnienia, które drzemie w sercu ludzkim, aby nie przestać istnieć mimo nieuchronnej konieczności śmierci fizycznej. Skąd autor wie, że ludzie nie chcieliby żyć zawsze? Co począć wobec niezaprzeczalnych danych tak cennego, jak się wydaje, dla autora „powszechnego doświadczenia", które nie idzie po linii sugerowanego przez niego rozwiązania?

„Traktujmy własny przyszły zgon, bez obłudy i wmówień, jako poważne życiowe niepowodzenie i próbujmy obejść się z nim tak, jak się obchodzimy z innymi poważnymi nieuchronnymi niepowodzeniami" (s. 91). W obliczu tego faktu należy, zdaniem Kotarbińskiego, zająć podobną postawę jak wobec nieuchronnie nadchodzącej zimy. Dobrze, ale przecież usiłując uchronić się przed złymi skutkami zimy wiemy, że ona minie, natomiast wręcz inaczej ma się rzecz w wypadku „zasypiania na amen" (s. 91).

Z tym „zasypianiem na amen" wiąże się uporczywe pytanie o cel i sens życia. Kotarbiński uważa, że zazwyczaj stawia się to pytanie w sposób niewłaściwy, po prostu wadliwy. Można bowiem jego zdaniem pytać zasadnie tylko o rozumny cel działania człowieka, a nie o cel życia. Według naszego autora troska o cel życia streszcza się w poszukiwaniu takich celów, które odpowiadałyby naszym potrzebom i upodobaniom, a nie celu ostatecznego, do którego ma rzekomo zmierzać życie przyrody i życie człowieka (por. s. 23 n.).

Do tego również sprowadza się w ujęciu Kotarbińskiego troska o sens życia. Chodzi po prostu o to, aby czyny człowieka nie były bezcelowe, aby były przydatne do celów godnych poświęcenia. „I oto zamiast ułudy jedynego celu życia staje nam przed oczyma perspektywa

wielości rozmaicie obieranych celów, nie celów życia *nota bene*, lecz celów działań" (s. 152). Takie postawienie problemu, jak się wydaje, nie dotyka jednak rdzenia tego natarczywego pytania.

Bez wątpienia pozytywna odpowiedź na pytanie o cel życia ludzkiego — czy istnieje i jaki jest — zakłada istnienie i działanie „celowe" istoty nadrzędnej, ale przecież wykluczenie jej istnienia jest też założeniem. Ponadto pytanie o istnienie celu i sensu życia jeszcze niczego nie przesądza. Nie ulega zaś wątpliwości, że jest to jedno z pytań najbardziej natarczywych. Człowiek szuka na nie odpowiedzi w uzasadnionej trosce, chociaż może często nieuświadomionej, o istotnie ważny i nieodzowny warunek życia, nie tylko godziwego, ale również prawdziwie radosnego.

Kotarbiński nie chce odpowiedzieć wprost na powyższe pytanie, niemniej jednak jego rozważania sugerują odpowiedź negatywną. Wprost zaś odpowiada on jedynie na pytanie następujące: „Co należy obrać sobie za cel życia?" (s. 149). Wiemy już z poprzednich uwag, że nie chodzi mu w tym wypadku o najwyższy cel życia, do którego zmierzałoby całe postępowanie człowieka, lecz tylko o względnie naczelne cele działań ludzkich.

Odpowiedź na tak postawione pytanie brzmi w duchu realizmu praktycznego. Dochodzą w niej do głosu tendencje personalistyczne i postawa moralizmu. Jego zdaniem „rozumny wybór któregokolwiek z możliwych celów naczelnych obraca się wyłącznie w kręgu zamierzeń przedsiębranych ze względu na kogoś, na jakąś jaźń doznającą lub na wielość jaźni doznających" (s. 153). Te zamierzenia zaś winny przejawiać postawę „spolegliwego opiekuna".

„Uroki życia", jakie autor roztacza przed czytelnikiem (m. in. walka ze złem, życie dla innych, pasja poznawcza czy też twórcza, albo wreszcie „doznawanie wrażeń smakowitych") na potwierdzenie odpowiedzi pozytywnej wobec Hamletowego pytania: „Być albo nie być", nie brzmią zbyt przekonująco w zestawieniu z głośnym wołaniem o legalizację eutanazji. „Kres czeka nas zawsze — pisze Kotarbiński — niezależnie od naszych czynów, od nas zależy tylko w pewnej mierze jego przyspieszenie oraz rodzaj prowadzącego doń procesu końcowego" (s. 94). Los człowieka jest bowiem jego zdaniem podobny do sytuacji młodzieńca, który wie, że w oznaczonym terminie musi dokonać samobójstwa, bo wyciągnął czarną gałkę w amerykańskim pojedynku (por. s. 10 n.), z tą jedynie różnicą, że dzień, który położy kres naszemu istnieniu nie jest nam znany — pozostaje wielką, budzącą trwogę, niewiadomą. Nic więc dziwnego, że wyraża się on o życiu jako o „wątpliwym darze istnienia, jakim rodzice obdarzyli niechcący swoje dziecko" (s. 113).

Zdaniem Kotarbińskiego niesłuszne jest dość powszechne przekonanie, że targnięcie się na własne życie świadczy zawsze „o jakimś zabu-

rzeniu psychicznym denata" (s. 93). Na szczęście, jego zdaniem, dojrzewa wreszcie zagadnienie dobrowolnej eutanazji. Nie tylko więc nie należy przeszkadzać osobom, które po namyśle postanowiły zakończyć swe życie, lecz właśnie „jest rzeczą postępowego humanitarnego prawodawstwa przewidzieć, dopuścić, prawnie zorganizować akty dobrowolnego kończenia własnego żywota, gdy ktoś już będzie miał go dosyć" (s. 90). Prawo i medycyna winny okazać pod tym względem jednostce życzliwą pomoc. „Niechże nauczy nas wszystkich medycyna — czytamy — jak to robić, a pono można to robić nie tylko bez męczarni, lecz nawet z poczuciem euforii" (s. 96). Nasz autor żywi wręcz głęboką nadzieję, że „dobrowolne umyślne zakończenie własnego życia w warunkach eutanazji zdobędzie sobie uznanie jako forma końca najbardziej godna ludzi rozumnych" (s. 96). W tym miejscu nasuwa się następująca refleksja: Czy te twierdzenia nie są następstwem postawy Kotarbińskiego w obliczu medytacji na temat celu i sensu życia? Wprawdzie rozważa on te sprawy w odrębnych pogadankach, ale czy z natury rzeczy nie istnieje między nimi organiczna więź?

Zdaniem Kotarbińskiego, trzeba wskazać ludziom sposoby wyzwolenia się od lęku przed męką umierania. Pisze on, że: „Ludzie boją się nie tyle śmierci, ile umierania" (s. 96). To subtelne rozróżnienie budzi wątpliwość o tyle, że problem śmierci jako kresu istnienia ludzkiego nie jest sam przez się oczywisty, abstrahując nawet od odwiecznego niepokoju serca ludzkiego. Zasadne raczej wydaje się pytanie, czy ludzi mimo oczywistego lęku przed męczarnią umierania nie gnębi więcej właśnie „zmora śmierci", jako kresu życia? Dlatego też nasuwa się krytyczna refleksja, czy rzeczywiście, jak sądzi autor, „uroki życia możliwego zajaśnieją wszystkimi nieprzyćmionymi barwami" (s. 96), jeśli tylko wyzwoli się człowieka od lęku przed umieraniem. Niezbyt to pocieszające, jeśli zostawimy go nadal w obliczu grozy śmierci bez nadziei dalszego istnienia.

Na zakończenie rozważań zawartych w *Medytacjach* znajdujemy następującą refleksję autora: „Rzucając okiem wstecz na wszystko, co się brało pod uwagę, trudno nie stwierdzić, że nazbierało się w toku dziejów dość zagadnień i dość odpowiedzi oplecionych dokoła myśli przewodniej: jak żyć poważnie. Jednak mało uzyskaliśmy pouczeń na temat: jak żyć przyjemnie" (s. 177 n.). Może więc dlatego opatrzył on omawiany zbiór pogadanek tytułem *Medytacje o życiu godziwym* chociaż jak stwierdziliśmy jego zamierzeniem było wskazać, „jakimi drogami można iść przez życie radośnie?" (s. 12).

W książce Kotarbińskiego odnajdujemy coś z radości „ludzi księżycowych świecących światłem odbitym" (s. 178), o których wspomina on kończąc swe rozważania. Jest to radość bez ciepła. Nasuwa się więc pewna wątpliwość, czy taka radość może rozbudzić w człowieku pogodę ducha, czy tylko podejmowanie życia z „dobrą miną"? (s. 92).

Jedno zaś nie tylko dziwi, ale stanowi przykry zgrzyt w atmosferze powagi i spokoju, z jaką autor podejmuje natarczywe problemy. Odnosi się wrażenie, że niecierpliwi się on na wspomnienie religijnego uzasadnienia tych ważnych zagadnień. W tych momentach pojawia się również pod jego piórem słowo „fantastyka" (por. s. 16, 89), a przecież, jak świadczą o tym dane powszechnego doświadczenia, takie właśnie uzasadnienie podziela wielu ludzi nie tylko czcigodnych, lecz również ludzi wnikliwie i krytycznie myślących, i może co najważniejsze właśnie ta motywacja sprawia, że inni odnajdują w nich ludzi „naprawdę słonecznych".

Zygmunt Perz SJ

PYTANIA

POWIEŚĆ — HISTORIA — MITY

Ikar Jana Józefa Szczepańskiego jest pierwszą częścią większej powieści. Druga ukaże się niebawem i będzie nosiła tytuł *Wyspa*. Dlaczego więc już teraz piszę o *Ikarze* i dlaczego w ogóle nim się zajmuję w „Pytaniach". Wybór jednej z wielu powieści ukazujących się na naszym rynku wydawniczym musi wszak być jakoś umotywowany. Nie jestem pewien, czy uda mi się przekonać Czytelników o jego słuszności, ale będę się starał to zrobić.

Otóż sądzę, że bez względu na to jak się potoczą dalsze losy Antoniego Berezowskiego, bohatera *Ikara*, już pierwsza opowieść o nim nie powinna przejść bez echa. Utwór jest interesujący z wielu względów naraz: po pierwsze dlatego, że jest powieścią historyczną o czasach do tej pory nie eksploatowanych współcześnie: to znaczy o powstaniu styczniowym i jego skutkach; po drugie dlatego, że autor pisząc tę powieść dokonywał (jak mi się wydaje) częściowego rozrachunku z czasami bardzo nam bliskimi, ostatniej wojny i jej krajowych bohaterów; i wreszcie po trzecie dlatego, ponieważ sposób pisania *Ikara* ukazuje możliwości wzbogacania tego gatunku powieściowego współczesnymi odkryciami epickiego warsztatu twórczego.

Daje się u nas już od dłuższego czasu zauważyć nawrót zainteresowań dziewiętnastowiecznym okresem historii, zwłaszcza drugą połową ubiegłego wieku. Jeśli chodzi o sprawy polskie, wyraża się to w dyskusjach nad sensem powstania styczniowego, jego ideologiczno-patriotyczną wymową, wpływem tamtego okresu na późniejsze ukształtowanie się psychiki Polaków. Polityczny romantyzm czy pozytywizm, rozsądne kompromisy historyczne czy mesjanizm, nauka dyplomacji czy sentymentalna mitologia — oto parę istotnych, a kontrowersyjnych spraw dyskutowanych po dziś dzień z okazji rozmaitych marty-

rologicznych rocznic tego kraju. Powstanie styczniowe jest jedną z nich. W końcu i nowa fala zainteresowania Norwidem pojawiła się w pewnym stopniu w podobnej sferze wrażliwości patriotycznej. Nawrót zainteresowań wiekiem dziewiętnastym posiada jeszcze inne, szersze podłoże. Jesteśmy już przeważnie ludźmi uformowanymi przez czasy samochodowo-atomowe. Ich prapoczątków można szukać o wiele dalej, w pierwocinach rozwoju techniki za czasów renesansu. Tak się jednak dzieje, że właśnie czasy raptownego skoku cywilizacyjnego, gdy para i elektryczność, a potem benzyna zaczęły zmieniać oblicze Europy, wzbudzają w nas uczucie sentymentu do własnego „dzieciństwa". Samochód z kołami o politurowanych szprychach i miedzianą trąbką, wąsaci maszyniści lokomotyw, które posiadają w naszych oczach kształty o walorach estetycznych, jakby to były muzealne rzeźby, telefony z korbką i tubką, potem niemy film, nieporadne samoloty, wszystko to są początki rozwoju cywilizacji, przez którą zostaliśmy pochłonięci niemal bez reszty. Są to również czasy, które wydały filozofie do tej pory kształtujące nasze umysły i przeżycia. Jeśli chodzi o literaturę najpełniej te wszystkie realia i problemy odbiły się w twórczości Żeromskiego. Jest ona od tej strony niedoceniana. Gdzież bowiem lepiej niż w *Wiernej rzece,* a potem trylogii *Kuszenie Judasza, Zamieć, Charitas,* również w *Dziejach grzechu* i wreszcie w *Przedwiośniu* oddane zostały czasy kształtowania się cywilizacyjnego Polaków na tle tamtych i nieco późniejszych czasów.

Ikar J. J. Szczepańskiego zakorzeniony jest wyobraźniowo w drugiej połowie wieku dziewiętnastego w podobny, „żeromski" sposób. Znajdziemy w nim dalekie echa *Wiernej rzeki,* jak również opis pierwszej wielkiej wystawy przemysłowej w Paryżu. Tło historyczne pogłębione zostało postacią cara Aleksandra, Imperatora Wszechrosji. Ukazany został kontrast pomiędzy mentalnością despoty a demokratycznym tłumem paryskim wypełniającym salę sądową, gdzie oskarżonym jest eks-powstaniec Berezowski. Problem: dyktatura czy demokracja będzie towarzyszył w zmieniających się formach rozwojowi technicznych cudów przemysłowej wystawy i jest aktualny po dziś dzień. (W podobnym kontekście problemowym będzie starał się go rozwikłać Szczepański w swoich esejach podróżniczych *Do raju i z powrotem, Czarne i białe* ukazując wpływ współczesnej cywilizacji na formowanie się dyktatorskich państw Afryki Południowej lub Bliskiego Wschodu).

Co ma jednak do powiedzenia w tej sprawie postać główna powieści, młody powstaniec roku 1831, Antoni Berezowski?

Naprzód zapytajmy dlaczego nazwał go autor Ikarem? Chyba dlatego, że jest on ucieleśnieniem młodzieńczego idealizmu, człowiekiem niedojrzałym umysłowo i charakterologicznie, który przypiąwszy sobie skrzydła patriotycznego buntu i szlachetnego uniesienia zginął w ogniu

polityki, którego termicznych praw nie umiał przewidzieć. Berezowski jest z tych, co to „jak ćma w ogień lecą" po to by zginąć. Jest on prototypem młodych, polskich Ikarów, których znajdziemy i przedtem i potem bez liku.

Wspomniałem uprzednio, że w swej pierwszej powieści historycznej Szczepański dokonuje rozrachunku również i z samym sobą. Jest to jedynie sugestia. Zważywszy na miejsce, jakie w jego twórczości zajmowała ostatnia wojna i dzieje w niej młodych wojskowych, zwłaszcza partyzantów, wśród których było wielu „Ikarów", ciekawym może się obecnie wydać jego stosunek do podobnej im, nowokreowanej postaci. Prawdę mówiąc jedynie mitologiczna analogia pomiędzy pięknem lotu ku słońcu i zrywem Berezowskiego nasyca jego postać głębszymi, humanistycznymi treściami. W ten sposób jego los uzyskuje perspektywę uogólnienia. Jest on jeszcze jednym symbolem naszych koniecznych w walce z życiem, nieuniknionych porażek. Odjąwszy tę symbolikę odkrywamy obraz młodego sarmaty, który jest równie szlachetny co i głupi. Jest przede wszystkim niedojrzały. Na przykładzie Berezowskiego Szczepański ukazuje coś więcej niż jednostkowy los młodego Polaka na emigracji. Klęska bohatera jest dewaluacją mitologicznego myślenia, które nie „jest z tego świata" i zawsze musi przegrać. Za dużo prochu w zbyt kruchym pistolecie — można powiedzieć o formacji, której przedstawicielem jest Berezowski. Zbyt mało wyrachowania, zbyt wiele niekontrolowanej emocji. Czy wolno wysnuć stąd wniosek, że pisarz śledzący dzieje pokolenia biorącego udział w ostatniej wojnie, a więc i w tragicznym powstaniu warszawskim, z dystansu lat osądza naszą przeszłość? Nie jestem tego pewien i nie daję zdecydowanej odpowiedzi. Brak po temu dostatecznych podstaw w tekście *Ikara*. W każdym razie Antoni Berezowski nie wiele przypomina bohatera *Wiernej rzeki*, na której wychowywało się jeszcze pokolenie młodych partyzantów ostatniej wojny.

Zatrzymując się jeszcze przez chwilę przy „rozrachunkowym" wątku *Ikara* warto coś powiedzieć o Dedalach. Są nimi przede wszystkim starsi emigranci paryscy, częściowo przybyli na zachód po poprzednim powstaniu — listopadowym. Niezbyt wesoły przedstawiają oni widok. Ci dobrze sytuowani męczennicy sprawy polskiej doprowadzają w pewnym sensie Antoniego do rozpaczy oferując mu pomoc w upokarzającej formie. Znów przypomina się Norwid, dzieje biedaka wśród salonów. Tyle, że Norwid był autentycznym „Dedalem", który nie rezygnując z lotu ku słońcu sposobi się do niego przy użyciu sztuki.

Środowiska emigracyjne w *Ikarze* składają się z ludzi, którzy trudnią się raczej podcinaniem niż przypinaniem komukolwiek skrzydeł. Szczepańskiemu obrazy z ich życia były potrzebne chyba nie dlatego, by wydawać wyroki, ile by pozostać sobą, tzn. epikiem realistą. Odtworzenie *milieu* emigracyjnego jest tym najgłębszym realizmem, który

nie tracąc perspektywy humanistycznej nie obawia się nazywania rzeczywistości po imieniu.

Utwór Szczepańskiego jest zbudowany prosto jak kryminał. Mamy przestępcę przygotowującego się do zamachu, punkt kulminacyjny pierwszy — strzał z broni palnej, punkt kulminacyjny drugi — proces z udziałem oskarżyciela, obrońcy, sądu i publiczności. Mało tego. Powieć zawiera również psychologiczny portret osobnika, który usiłował popełnić „zbrodnię". Antoni Berezowski został nam pokazany nie tylko od strony jego symbolicznych znaczeń, co wiąże się z patriotyczno-dyskursywną warstwą książki, lecz również od strony psycho-somatycznej budowy jednostkowego charakteru. Szczepański postąpił trochę tak jak współczesny dziennikarz, czy publicysta szukający w czasie głośnej rozprawy freudowskich motywów popełnionych przez oskarżonego czynów. Dowiadujemy się pośrednio, z myśli i zachowania Berezowskiego, że jest on jednostką wyalienowaną i nieprzystosowaną, uwikłaną w kompleks winy wobec własnego ojca, że jego życie erotyczne jest na poziomie ucznia liceum cierpiącego w dodatku na zahamowania w tym względzie. Sądzony czyn jest wskutek tego wypadkową stanu neurotycznego napięcia i emocji natury wyższej. Przed zamachem Antoni myśli o rozgłosie jaki zyska, o tym, że jego nazwisko znajdzie się w nagłówkach gazet całego świata. Są to rojenia człowieka o skłonnościach paranoicznych. Sądzę, że właśnie ów zabieg pisarski, polegający na przeniesieniu chwytów odkrytych przez współczesną powieść psychologiczną na teren powieści historycznej wskazuje na stosunek autora do problematyki, jaką poruszył. Inaczej bowiem patrzymy na bohatera, który usiłuje zgładzić despotę, gdy za główne motywy czynu przyjmujemy jego szlachetne (chociażby nawet z pewnego punktu widzenia naiwne) ideały, a inaczej, gdy się okaże, że cierpiał on na nerwowe zaburzenia i był psychicznie rozchwiany. Szczepański redukuje wartość czynu Berezowskiego, aczkolwiek nie osądza go ujemnie. Stara się go ukazać wraz z wszystkimi możliwymi komplikacjami zewnętrznymi i wewnętrznymi. Trzeba jednak powiedzieć, że nie jesteśmy jeszcze przyzwyczajeni do historycznej powieści polskiej, której fabuła a przede wszystkim charaktery, byłyby budowane w ten sposób. Powstaje też pytanie, czy jego użyteczność jest dostatecznie duża?

Obok wielu plusów *Ikar* posiada również strony ujemne. Na skutek owej „kryminalnej prostoty" w budowie, jest on dobrym konspektem do filmowego scenariusza. Ale z tego też powodu, jako utwór literacki, traci on na tym co nazywamy w prozie „gęstością". Tak już jakoś jest do tej pory, że im bardziej wielowątkowa jest treść powieści, tym jest ona również bogatsza. Nasuwa się tu porównanie z symfonią, za którą się tęskni biorąc epikę do ręki. W sposobie konstruowania powieści, który stosuje Szczepański w *Ikarze*, tkwi niebezpieczeństwo, że będzie to koncert na jednym instrumencie.

Marek Skwarnicki

LISTY DO REDAKCJI

Numer „Znaku" poświęcony zakonom (nr 143, maj 1966) wzbudził duże zainteresowanie, a głosy jakie słyszeliśmy i czytaliśmy na jego temat były w większości pozytywne. Ostatnio jednak otrzymaliśmy bardzo poważną i ostrą krytykę tego numeru w dwóch listach — nierównej wagi — które poniżej zamieszczamy. Mamy nadzieję, że dyskusja na tym się nie skończy. (Redakcja).

Warszawa, dnia 25. X. 1966 r.

Konsulta
Przełożonych Wyższych
Żeńskich Instytutów Zakonnych
w Polsce
Warszawa, ul. Dziekania 1

Do
Redakcji „Znak"
Kraków
ul. Wiślna 12

Z dużym zainteresowaniem przyjęły zakony polskie nr 143 „Znaku" przedstawiony czytelnikom pod pięknym i atrakcyjnym tytułem „Zakony a reforma soborowa". Wiele sobie po nim obiecywano, tymczasem rzeczywistość — niestety — zawiodła oczekiwania. Uważając jednak fakt podjęcia tematu za dowód życzliwego zainteresowania zagadnieniem, składamy Redakcji podziękowanie za poświęcenie całego numeru sprawom zakonnym.

Szkoda jednak, że Redakcja — dla wskazania zakonom autentycznej drogi soborowej odnowy i dla przedstawienia prawdziwego, bo wszechstronnego obrazu życia i działania zakonów w Polsce — nie zwróciła się o pomoc do reprezentatywnych instytucji w łonie samych zakonów. Jeżeli 1/3 Ojców Soboru rekrutowała się z zakonników, i w Polsce znaleźliby się godni przedstawiciele życia zakonnego, którzy potrafiliby w sposób bardziej odpowiedzialny przedstawić problematykę odnowy zakonów.

Nie chodzi o to, że laikat katolicki, czy poszczególne osoby zakonne, piszą o zakonach, ale o to, że ich zasadnicze opinie budzą poważne zastrzeżenia. Już sam tytuł nie odpowiada treści numeru, brak w nim bowiem nie tylko podstawowego dla zakonów dokumentu Soboru, jakim jest Dekret *Perfectae caritatis*, ale nawet minimalnej próby rozwiązywania stawianych zagadnień w świetle soborowych orzeczeń, niekiedy zaś, np. w wypadku problemu posłuszeństwa, rozwiązania proponowane przez „Znak" są wręcz sprzeczne z linią Soboru.

Tytuł numeru pozwala przypuszczać, że czytelnik znajdzie w nim wyjaśnienie tego, czego Sobór żąda dziś od zakonów, tymczasem trudno tu doszukać się owego *novum*, które stoi przed zakonami po Soborze. Czytając poszczególne artykuły, odnosi się wrażenie, że jesteśmy jeszcze w okresie przedsoborowym lub co najwyżej w okresie soborowych dyskusji, kiedy to ścierały się różne tendencje i prądy. Dziś jednak wiemy już, c o Sobór o zakonach i do zakonów powiedział. Wielka szkoda, że nie znajdujemy tego w numerze mówiącym rzekomo o soborowej odnowie zakonów.

Tytuł więc nie odpowiada treści. Drugi nasz zarzut pod adresem Redakcji „Znak" to ten, że treść z kolei nie odpowiada rzeczywistości. Zamiast soborowych wskazań, przedstawione są liczne błędy życia zakonnego. Braki ukazywać można, a nieraz i trzeba, ale ukazywanie ich o tyle tylko ma wartość, o ile czynione jest w prawdzie. Przyznajemy, że numer 143 zawiera wiele uwag prawdziwych, cennych i słusznych. Niemniej jednak pragniemy uświadomić Redakcji, że tego rodzaju numer więcej krzywdy niż pożytku uczynił zakonom w Polsce. W odpowiedzi na to, co zostało napisane, można by opracować cały numer stawiający te same zagadnienia w nieco innym świetle. Krzywdą jest krytyka aż tak jednostronna. Prawdziwe nawet zarzuty ustawione w takim kontekście i ukazane w krzywym zwierciadle stwarzają przez to samo całość nieprawdziwą.

Poza ukazaniem kilku migawkowych wzorów pozytywnych, zaczerpniętych zresztą prawie wyłącznie z przykładów zagranicznych, cały numer jest ostrą i często ironiczną krytyką, podkreśla zacofanie zakonów i ich niedostosowanie do życia współczesnego. Autorzy dostrzegli niemal wyłącznie „atmosferę słodko-sentymentalną, poglądy grzeczno-infantylne i sztuczność w sposobie bycia" (s. 526), zdeformowanie koncepcji życia zakonnego (s. 527), „formalizm, faryzeizm — straszne karykatury życia zakonnego", „brak ducha ewangelicznego" (s. 532), „mit założycielki" (s. 556), „jednokierunkowość", będącą przyczyną „trudności adaptacji grup zakonnych do zmieniających się warunków społecznych" (s. 564), a co za tym idzie rzekomą ich „dezaktualizację i dewaloryzację socjalną" (s. 564), brak samodzielności myślenia (s. 608), nieuctwo i ciemnotę, brak zainteresowań (s. 609), trwanie „w iluzji wieczności" (s. 598).

Tego typu sformułowań można by przytoczyć znacznie więcej. Z pewnością jest w nich pewna doza prawdy, ale też autorzy nie chcieli chyba dojrzeć i pewnych pozytywów.

Czy poza nieudaną według nich próbą reformy strojów zakonnych nie dostrzegli już niczego z całej pracy odnowy, jaka dokonuje się od szeregu lat w rodzinach zakonnych?

Chyba ma pewną wymowę fakt niezwykłej prężności i żywotności zakonów, które w sposób zadziwiająco giętki potrafiły przestawić się na inne formy pracy wtedy, gdy odebrano im niemal wszystkie dotychczasowe możliwości działania.

To zakony właśnie stanęły do pracy najcięższej, służąc na tylu placówkach ludziom najbiedniejszym, bo upośledzonym umysłowo i fizycznie.

Jakże da się pogodzić tę istną eksplozję zakonnych placówek parafialnych w ostatnich latach z tezą przewijającą się przez cały numer 143 o niedostosowaniu zakonów do życia i czasów obecnych?

I jakże wytłumaczyć ten nieustannie wywierany na zakony nacisk ze strony zarówno Hierarchii jak i społeczeństwa, które potrzebuje zakonnic, ceni ich pracę i prosi je o pomoc na tylu odcinkach życia?

Zamiast podkreślać nieuctwo i tragizować nad fatalnym poziomem intelektualnym zakonników i zakonnic, należałoby chyba dostrzec i stwierdzić fakt kształcenia się ich w o wiele większym wymiarze, niż przed wojną — jak się da i gdzie się tylko da.

Dotykamy tylko niektórych punktów, które wystarczą do wykazania, że nasza rzeczywistość przerasta w sposób niewymierny to, co „Znak" zechciał powiedzieć o polskich zakonach.

Ma się wrażenie, że autorzy artykułów zbyt ogólnikowo potraktowali dokumenty soborowe, zwłaszcza Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego — chyba nawet niekiedy nie byli zorientowani w ich treści. Te zaś dokumenty ustawiają sprawę odnowy — wprawdzie w aspekcie dostosowania do zmieniających się warunków epoki, ale w oparciu o źródła życia chrześcijańskiego. Zamiast ironicznie ujętego „mitu założycieli" zalecają właśnie rozeznawanie i zachowywanie ich ducha, celem utrzymania odrębności charakteru i własnych zadań. Kwestię posłuszeństwa silnie i niedwuznacznie określają jako dobrowolne zobowiązanie do ulegania z wiarą przełożonym, tym zaś zalecają sprawowanie władzy w duchu służenia.

Nie jest wreszcie rzeczą jasną, dla kogo właściwie nr 143 „Znaku" jest przeznaczony. Chyba nie dla zakonów, ponieważ poza ostrą krytyką brak w nim ujęć pozytywnych i konstruktywnych, które można by praktycznie wykorzystać. Próby tego rodzaju ujęć gubią się w ogólnikach lub sporadycznych, pozytywnych przykładach. A zatem zakonnicy nie zostali potraktowani przez „Znak" jak ludzie dorośli, choć cały numer walczy jakoby o tę ich dojrzałość.

Jest rzeczą możliwą, że wypowiedzi swe o zakonach kierowała Redakcja do osób świeckich, trudno jednak chyba przypuszczać, że zostało to zrobione z intencją budzenia powołań zakonnych. Tego rodzaju informacje przeczytane przez osoby młode, myślące o klasztorze, ale wahające się jeszcze co do wyboru swej drogi, mogą je jedynie odstraszyć i to bardzo skutecznie. Któż z nich zechciałby pójść dziś świadomie na drogę zacofania, nieuctwa, zdziecinnienia? Któż zdecydowałby się dobrowolnie na przekreślenie i zdławienie własnej osobowości po to, by ugrzęznąć w stosie formalistycznych, dalekich od życia przepisów? A taki chyba jedynie obraz życia zakonnego może sobie wytworzyć człowiek po przeczytaniu „Znaku".

Na zakończenie jeszcze jedna uwaga.

W odpowiedzi na nasz gorący protest może obudzić się myśl, że przecież na Zachodzie pisze się znacznie swobodniej i więcej, a zatem tylko u nas zakony boją się prawdy i nie chcą jej przyjąć.

Istotnie — publikacje zagraniczne mówią dużo i śmiało. Nie lękają się krytykować po to, by jaśniej ukazać właściwą drogę. Tam jednak sytuacja jest inna. Wiadomo zaś dobrze Redakcji „Znak", że jej nr 143 pozostanie na długi czas może jedyną wypowiedzią na temat zakonów w Polsce. I że to będzie obok „Argumentów" czy innych pism tego rodzaju jedyne źródło informacji o instytutach zakonnych w naszym kraju.

A zatem, czy wolno było w piśmie katolickim w sposób tak nieodpowiedzialnie beztroski przedstawić życie zakonne w Polsce?

Zakony polskie poczuły się mocno dotknięte — bynajmniej nie ze względów ambicjonalnych, ale w imię dobra Kościoła — jednostronną, a nawet krzywdzącą opinią autorów wypowiadających się na łamach katolickiego czasopisma, którego Redakcja pragnie przecież służyć Kościołowi.

Mamy nadzieję, że nasze pismo znajdzie przychylne przyjęcie i należyte zrozumienie. Prosimy również o umieszczenie niniejszego listu w „Znaku", o ile będzie to możliwe.

W imieniu przełożonych wyższych

sekretarka
SM. Inez Strzałkowska

przewodnicząca konsulty żeńskiej
SM. A. Prendowska

O. Ludwik A. Nowicki
Opole, pl. Wolności 2

DYSKUSJE — POLEMIKI

JAN GRZEŚ, MŁODE WINO I STARE NACZYNIA, „ZNAK" 143 (1966) 595—611

Może się wydawać, że zbyt późno zabieram się do polemiki na dyskusję ogłoszoną w majowym numerze „Znaku", ale to opóźnienie zostało wywołane tym, że jako nieśmiały i początkujący oczekiwałem na bardziej wytrawne pióra, by się tym zagadnieniem zajęły. A jeżeli te powagi milczą, to choć nieśmiało, sam się zabieram do tego, ale z obawą, bo tu byłby mi potrzebny język „Kisiela" i satyra Boya-Żeleńskiego, a tymczasem ani jednym ani drugim los mnie nie obdarzył. A zatem *ad rem simplici modo,* zwyczajnym sposobem.

Na wstępie muszę określić zakres moich uwag dyskusyjnych. Otóż ograniczam je tylko do tego fragmentu wypowiedzi autora, które dotyczą systemu studiów w zakonach.

Warto rozpocząć przypomnieniem, że pan Grześ mówi o systemie studiów w zakonach, który „prawie we wszystkich zakonach na całym świecie jest taki sam" (s. 608). „W zasadzie mają to być studia wyższe. Tymczasem są praktycznie rzecz biorąc szkółką, w której młodzi wkuwają na pamięć ze skryptów lub podręczników — w najlepszym razie datowanych z połowy XX wieku. Nic poza tym... Nikt tam ze studentami niczego nie analizuje. Nikt ich nie uczy zapoznawać się z tekstami autentycznych filozofów — klasyków..." (Tamże).

Niech tych cytatów wystarczy, przecież nie ślubowałem w całości przepisać tego artykułu, którego autor — zda się uzbrojony wiedzą metodologiczną, logiczną, ontologiczną, teologiczną itd., itd. oraz zdolnością przenikania całego świata, a na nim wszystkich zakonów, wszystkich reguł, wszystkich konstytucji, wszystkich statutów dla studiów, jak również bezpośrednią intuicją widzenia organizacji studiów w zakonach na całym świecie — stanął jakby na tronie sędziowskim i wydał werdykt o „kopernikańskim" znaczeniu, że to, co się w zakonach nazywa studiami, jest w gruncie rzeczy „szkółką", godną przedszkola, ale nie dobroczynną, jak ta ostatnia, lecz złowrogą, bo w niej „zamyka się umysł młodzieńca na bogactwo istniejącego świata... Przesadza się go w iluzoryczną, bo przeszłą, glebę", w jeden „z najgorszych idealizmów" (s. 608), a może jeszcze dosadniej w c i e m n o t ę, bo w tym zawiera się wszystko, co wyżej zostało powiedziane.

Szanowny panie! Dość księżycowego gadania! Teraz trzeba dotrzeć na zimno. A więc zapytam się pana, jakim pan dysponuje materiałem badawczym, który by pana uprawniał do takich generalnych stwierdzeń w rodzaju „we wszystkich zakonach", „na całym świecie", „taki sam". Znam trochę stan studiów zakonnych w Polsce i niektóre pla-

cówki studiów zakonnych za granicą, ale niestety, to co pan pisze, nie można wcale odnieść do nich: powyciągał pan jakieś fragmentaryczne wypadki, które nawet mogły mieć miejsce, i te wypadki pan przykroił, dostroił, uogólnił na wszystkie Wyższe Seminaria Duchowne w zakonach na całym świecie i balon napompowany powyżej wytrzymałości. Urósł panu problem do kopernikańskich rozmiarów, przy czym, jak wyczytać można z omawianego tu artykułu, bardziej panu chodziło o zaostrzenie tego problemu, niż o jego rozwiązanie. Może zamierzał pan przed czasem wszystkich ostrzec, by ktoś nie ważył się otworzyć drzwi zakonnego Seminarium Duchownego, jeżeli tam jeszcze nie jest, a gdy już jest, przestrzec, by opuścił to „bajorko", zanim jeszcze nie cuchnie, żeby przypadkiem nie zemdlał od tego odoru. Dlaczego tak się stało, nie wiem, czy zgodnie z intencją autora czy też w sposób jemu nieuświadomiony?

Otóż szanowny panie, stało się tak dlatego, że przy analizie studiów zakonnych zabawił się pan w „zgadywankę", nawet nie w „zgaduj zgadulę", bo tu był zawsze wyższy poziom, niż pan prezentuje w swym dyskusyjnym artykule. Tymczasem nie wiele musiał pan pracować, żeby się prawdy o studiach zakonnych dowiedzieć, bo to już zrobili za pana inni, ale najpierw trzeba o tym wiedzieć. Współczuję panu, że pan nie zajrzał do ankiet, przedstawiających dokładny stan studiów zarówno w Wyższych Seminariach Duchownych poszczególnych diecezji jak i zakonów, jakimi od szeregu już lat dysponuje Sekretariat Episkopatu dla spraw studiów. Istniała dla pana jeszcze inna droga rzetelnej informacji, mianowicie badania socjologiczne przynajmniej studiów zakonnych w Polsce. Tego jednak pan nie przeprowadził, a szkoda, bo wyniki tych badań stanęłyby jak mur obronny przed iluzją fantazji i licencji poetyckiej. Szkoda, że nie mogłem pana poinformować o naszym Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów Prowincji Wniebowzięcia NMP w Polsce. Nie mogąc tu dokładnie analizować przebiegu i organizacji studiów zakonnych w Polsce, ze względu na brak miejsca, niechże przynajmniej się pan dowie po niewczasie o najważniejszych danych naszego Wyższego Seminarium Duchownego, z których zgodnie z pana logiką (nie moją!) może wynikać, że we wszystkich zakonach na całym świecie jest tak samo!? — Otóż nasze Wyższe Seminarium Duchowne, składające się z kursu filozofii, teologii i z kursu pastoralnego, posiadało w roku sprawozdawczym wśród wykładowców dwóch lektorów generalnych, mających prawa nauczania na studiach generalnych zakonu, jednego profesora habilitowanego, siedmiu pracowników naukowo-dydaktycznych z dyplomem doktora, jedenastu z dyplomem magistra — razem dwudziestu jeden pracowników naukowo-dydaktycznych. Co za ironia losu! Takie Wyższe Seminarium Duchowne według pana metody odkrywczej zostało zakwalifikowane do „szkółki", w której wykładowcami są „zakonnicy po

ukończeniu studium domesticum". Oni to właśnie do niczego więcej nie są zdolni, jak do powtarzania zagadnień ujętych „w stereotypy upraszczające", wykoncypowane, wyspekulowane, jeżeli nie fałszywe, to wykrzywiające opinię innych filozofów. Oby tylko te grzechy ciążyły na sumieniach tych wykładowców, ale pan Grześ w swej arcyodkrywczej metodzie dostrzega najczarniejszą kartę tych wykładowców: oni przecież korumpują nieuprzedzone umysły młodzieńców w tzw. dysputach, przewrotni nie chcą nauczyć swych alumnów umiejętności prowadzenia dyskusji dla odkrywania prawdy, lecz tylko dla „zaginania" przeciwnika, dla wygrania z nim walki. Tak oto ex cathedra wyrokuje pan Grześ: „Jednej ze stron praktycznie chodzi o to, żeby drugą stronę »zagiąć« i odwrotnie. O nic więcej". — Pomyśleć, że na czele 21 pracowników naukowo-dydaktycznych naszego Wyższego Seminarium Duchownego ja jestem w ich liczbie, to chciałoby się krzyczeć na głos: panie, wypisz mnie z listy takich wykładowców, by nikt odtąd nie szargał mego honoru.

Szanowny panie, taka charakterystyka wykładowców Wyższych Seminariów Duchownych w zakonach wykracza poza możliwe oczekiwania: jest posądzeniem, jest przykładem zdeptania wszelkich możliwych kanonów dyskusji, jest brzydka... z dodatkiem trzech kropek, by nie użyć tu nieprasowego wyrażenia, jest fałszem.

Tymczasem sam fakt, że wszyscy wykładowcy są fachowo przygotowani na jednym lub szeregu uniwersytetach, gdzie zdobyli fachową wiedzę i metodę dalszego jej rozwijania, przesądza o tym, że tak będą wykładać i w taki sposób, jak zostali do tego przygotowani. Jeżeli więc istnieją problemy — w co nie wątpimy — związane z przygotowaniem intelektualnym i moralnym alumnów Seminariów Duchownych do współczesnych im zadań, to sięgają one daleko szerzej, niż tylko do Seminariów Duchownych zakonnych czy diecezjalnych. Dotyczą one studiów w ogóle na wszystkich jego poziomach i na wszystkich kontynentach, ale są to problemy bardzo złożone, w poszczególnych krajach różne, a jednak ogólnoludzkie. Nie można jednak do takich problemów podchodzić tak symplicystycznie, nie można przez upraszczanie zaobserwowanych faktów fałszować rzeczywistości. Taka metoda bardziej szkodzi, niż pomaga do rozwiązania tych problemów. Zatem przy tych zagadnieniach otwiera się bogate pole do badań socjologicznych, żeby właściwie uchwycić istniejącą rzeczywistość w całej jej różnorodności w zakresie nauczania i jego wyników oraz żeby wskazać właściwą drogę wyjścia z istniejących trudności i niepowodzeń.

Jeżeli by szukać pozytywnego wkładu dyskusyjnego artykułu pana Grzesia w zakresie studiów w zakonie, to dla alumnów Seminarium ma on jedną zaletę: może służyć jako ilustracja tego, jak nigdy nie należy prowadzić dyskusji, gdyż 1) widać całkowite zignorowanie analizy rzeczywistości będącej przedmiotem dyskusji, mianowicie rzeczywistości

w zakresie przebiegu i organizacji studiów w zakonach; 2) zaobserwowane fakty przedstawiono w niedopuszczalnym uproszczeniu, co w wyniku dało fałszywy obraz rzeczywistości; 3) wyniki tych uproszczeń uogólniono jak w bajce na wszystkie zakony całego świata.

Szanowny panie, radziłbym panu tak po koleżeńsku, zanim pan zechce zabrać się do napisania drugiego artykułu dyskusyjnego, niech pan będzie łaskaw w jakimś Wyższym Seminarium zakonnym, np. u OO. Jezuitów, nauczyć się rzetelnej dyskusji.

Myślę, że nie spełniłbym właściwego zadania, gdybym na tym zechciał urwać tę replikę. Pozostaje jeszcze zasadnicze pytanie pod adresem Redakcji „Znak". Zawsze żywiłem pełne uznanie dla P. T. Redaktorów tego miesięcznika, ale teraz doprawdy nie umiem zrozumieć, jak mogła Redakcja zgodzić się na wydrukowanie tak nieodpowiedzialnie napisanego artykułu. Szanowni Panie i Panowie, czyżby olbrzymie zwały konstytucji i dekretów soborowych sparaliżowały wasze umysły, że nie było w Redakcji nikogo, kto by w elaboracie pana Grzesia nie dostrzegł tylu uproszczeń, bezpodstawnych uogólnień, a nawet sądów pomawiających i uwłaczających!? Czy taką pracą chcecie wprowadzać reformy soborowe w życie?! Smutne to i bardzo smutne!

O. Ludwik
(O. Ludwik A. Nowicki)

SOMMAIRE

Lublin, dnia 8 grudnia 1966 r.

DO WSZYSTKICH PRZYJACIÓŁ KUL: KAPŁANÓW I WIERNYCH ŚWIECKICH

Katolicki Uniwersytet Lubelski działa już w Polsce czterdziesty dziewiąty rok i w tym czasie zespolił się bardzo ściśle z całym Kościołem Katolickim w kraju i poza nim, a także z narodem polskim. Pragniemy te więzy nie tylko podtrzymać, ale także umocnić. Kiedy zbliżają się rodzinne Święta Bożego Narodzenia, Senat, Pracownicy Naukowi i Administracyjni i Młodzież Akademicka KUL przesyłają wszystkim Katolikom w Polsce wspierającym i właściwie utrzymującym Uczelnię serdeczne życzenia świąteczne, równocześnie dziękując za pomoc moralną i finansową.

KUL ma świadomość jak wielkie zobowiązania zaciąga wobec narodu i Kościoła i wie również, że mógłby jeszcze więcej wysiłków wkładać w budowę kultury katolickiej; mimo wszystko możemy z radością spoglądać na rezultaty już osiągnięte, nie są one tylko naszą zasługą, ale i Waszą Bracia Kapłani i wszyscy wierni świeccy. W dzień wigilijny chcielibyśmy się z wami połamać chlebem prawdy i dobroci.

Z ufnością w dalszą ofiarną życzliwość Braci Kapłanów i Przyjaciół Świeckich proszę o przeprowadzenie na tacę zbiórki na cele KUL w dniu św. Szczepana.

Z zapewnieniem o modlitwie

(—) Ks. Prof. Dr Wincenty Granat
Rektor

Konto KUL w PKO: 2-9-153
Konto KUL w NBP: I O/M. Lublin 808-9-769

Z DZIAŁALNOŚCI KUL 1965/66

4 Wydziały (Humanistyczny, Filozoficzny, Teologiczny, Prawa Kanonicznego) liczyły 1516 studentów, otrzymało dyplom magisterski 201 osób.
Stypendia: żywnościowe i pieniężne wynosiły 1.823.000.— zł
Pracowników naukowych — 231
Awanse naukowe: 4 habilitacje, doktorów — 11,
Ogłoszono drukiem — 396 publikacji.
Brano udział w pracach wielu placówek naukowych — krajowych i zagranicznych.

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Karol Górski: Genealogia religijności polskiej XX wieku 39 ● Ankieta „Przeglądu Powszechnego” z lat 1905/1906: Zadania katolicyzmu 97/98 ● Spojrzenie wstecz: o religijności w Polsce przed I-szą Wojną Światową 97/98 ● Jerzy Zawieyski: Droga katechumena 43 ● K. Turowski: Działalność katolicka w dwudziestoleciu 49 ● St. Stomma: Katolicyzm polski w chwili obecnej 37/38 ● Abp K. Wojtyła: Uwagi o życiu wewnętrznym młodej inteligencji 84 ● Głosy o postawach religijnych w Polsce 90 ● Ks. J. Majka: Jaki jest katolicyzm polski? 141 ● J. Turowski: Przemiany wsi polskiej 71 ● Ks. I. Tokarczuk: Wieś polska wczoraj i dziś 102 ● Ks. W. Piwowarski: Religijność miejska w dwudziestoleciu powojennym 141

B. Cywiński: O St. Brzozowskim 97/98 ● H. Bortnowska: Kryterium postępu 101

ZNAK

MIESIĘCZNIK